

Bárbara Costa Flôr

SOCIABILIDADES, MERCADO E RELIGIÃO: um estudo de representações sociais e tensões de um terreiro de umbanda de Florianópolis.

Dissertação submetida ao Programa de Pós-Graduação em Administração da Universidade Federal de Santa Catarina como requisito parcial à obtenção do Grau de Mestre em Administração.

Área de Concentração:
Organizações e Sociedade.

Orientador: Prof. Sérgio Luís Boeira, Dr.

Florianópolis
2017

Ficha de identificação da obra elaborada pelo autor,
através do Programa de Geração Automática da Biblioteca Universitária da UFSC.

Flôr, Bárbara Costa
SOCIABILIDADES, MERCADO E RELIGIÃO : um estudo
de representações sociais e tensões de um terreiro
de umbanda de Florianópolis. / Bárbara Costa Flôr ;
orientador, Sérgio Luís Boeira, 2017.
192 p.

Dissertação (mestrado) - Universidade Federal de
Santa Catarina, Centro Sócio-Econômico, Programa de
Pós-Graduação em Administração, Florianópolis, 2017.

Inclui referências.

1. Administração. 2. Terreiro de umbanda. 3.
Representações sociais. 4. Sociologia da dívida. 5.
Mercado. I. Boeira, Sérgio Luís. II. Universidade
Federal de Santa Catarina. Programa de Pós-Graduação
em Administração. III. Título.

Bárbara Costa Flôr

SOCIABILIDADES, MERCADO E RELIGIÃO: um estudo de representações sociais e tensões de um terreiro de umbanda de Florianópolis.

Dissertação apresentada ao Curso de Pós-Graduação em Administração da Universidade Federal de Santa Catarina como requisito parcial à obtenção do grau de Mestre em Administração.

Florianópolis, 10 de março de 2017.

Prof. Marcos Vinícius Andrade de Lima, Dr.^o.
Coordenador do PPGA/UFSC

Banca Examinadora:

Prof. Sérgio Luís Boeira, Dr. (Orientador)
Universidade Federal de Santa Catarina

Prof. Fábio Vizeu Ferreira, Dr.
Universidade Positivo

Prof.^a Eloise Helena Livramento Dellagnelo, Dr.^a
Universidade Federal de Santa Catarina

Prof.^a Rosália Lavarda, Dr.^a.
Universidade Federal de Santa Catarina

À família Costa Flôr pelo apoio e amor incondicionais.

AGRADECIMENTOS

Não sei quão certo estava Tom Jobim ao afirmar que é impossível ser feliz sozinho, eu apenas posso afirmar que me sinto melhor acompanhada de pessoas maravilhosas que alegam meu viver. Elas são coautoras de minha vida, de minha existência e, conseqüentemente, desse trabalho. A elas preciso agradecer no final desta etapa.

A primeira coautoria que precisa ser lembrada é de meus pais, Mara e Jorge. Ao longo de minha vida vocês me mostraram a importância do amor, carinho e apoio, me apresentaram um mundo e um pouco deste mundo foi incentivo para este trabalho. Sou um reflexo de vocês e me sinto honrada em pertencer a essa família. A Bruna, minha coautora preferida na vida, meu agradecimento nunca caberá em palavras. É graças a você que sei a importância de uma amizade, parceria e companheirismo. Sua existência em nossa família encheu meu viver de amor.

As minhas irmãs de coração, minhas amigas de infância Débora Barbosa e Bárbara Marques, meu agradecimento eterno por todos esses anos vividos e todos os sorrisos compartilhados. Agradeço a vocês por me apresentarem esse universo religioso, por me permitirem participar da vida e ancestralidade de vocês. Cada nota de rodapé e explicação é inspirado em todo o conhecimento que me passaram direta ou indiretamente.

As amigas que a vida me apresentou um pouco mais tarde e que foram se tornando primordiais. A Janaina Vigano por todo incentivo desde o processo seletivo, por acreditar na minha capacidade e por vivenciar essa intensidade que eu ponho na vida. A Laís Rupp pela confiança e amizade. A Lorena e Diloyá, que tornam diariamente este mundo e minha vida melhores. A Luz Mariana por todo compartilhamento de vida, de ideias loucas de trabalhos e temas para pesquisa. Ao João Carlos Barbosa (Big), por ir me ver toda sexta-feira na UFSC e afirmar seu apoio.

Aos amigos que conquistei durante o mestrado. Ao Diego Domingos, nem uma frase dessa dissertação teria saído sem sua ajuda. Obrigada pelos conselhos, pelas leituras, pelas indicações e por me guiar nessa trajetória. No meu coração você exerce seu papel de direito. A Vanessa Simon por ser sempre ela mesma e por me acalmar com seus olhos claros e sorriso espontâneo. Que exemplo de ser humano você é, Va. Ao núcleo ORD por me acolher (mesmo sendo agregada e não participante oficial do núcleo) e me mostrar quão divertido pode ser a academia, quão engrandecedor é participar de um núcleo de pesquisa. A

Marina Xavier pelas correções e sugestões infinitas. E, a Maira Mieko e Diego Ossanes pela parceria nas disciplinas obrigatórias.

Dentre os agradecimentos principais, está aos seres humanos sensacionais que me tornei parceira: Monique Nascimento e Juliana Carraro. Nicks, obrigada por cada leitura, cada sorriso e cada abraço. Obrigada por cada incentivo, cada puxão de orelha e cada elogio. Juju, és sem dúvida a pessoa mais difícil de agradecer. Assim como o Di, nem uma palavra estaria aqui sem sua ajuda. Porém, eu não teria terminado esse mestrado sem você. Essa dissertação é nossa, é tão minha quanto sua. Obrigada por compartilhar a vida comigo, as angústias e as felicidades.

Ao meu orientador por ter aceitado orientar esse trabalho e compreender a turbulência da minha vida e como isso afeta minhas horas de dedicação à academia, sem contar a toda autonomia e liberdade para tratar do assunto que me é tão caro. Aos membros da banca, Fábio Vizeu, Rosália Lavarda e Eloise Livramento, obrigada pelas sugestões, pelas indicações e direcionamentos. Ao Renê Birochi, meu agradecimento por presidir a banca de defesa. A simbologia de sua presença neste dia foi importante nessa finalização de etapa. A minha eterna orientadora, Gisely Martins, obrigada pelo incentivo lá em 2012, por cada insistência e estímulo.

Minha gratidão eterna as Marias e Joãos que aceitaram participar das entrevistas e tornaram essa pesquisa possível. Aos umbandistas e batuqueiros, obrigada por perpetuarem essa cultura, essa religião e esse modo de vida tão ímpar e esplêndido. Aos amigos que não foram nomeados nestas páginas, mas que foram ou estão presentes durante esses últimos dois anos.

Obrigada!

*“Meus senhores, meus senhores!
Eis-me aqui pronta para a vida!
Meus senhores, ninguém me olha, ninguém nota
que eu existo. Mas, meus senhores, eu existo, eu
juro que existo! Muito, até”.*

(Clarice Lispector)

RESUMO

Umbanda: uma religião em verso e prosa, parte essencial (ainda que marginalizada) da cultura brasileira, feita de rituais que resistem historicamente para manter os valores de uma tradição subjugada e suscetível à invasão da lógica de mercado. Fatos que impulsionaram o desenvolvimento deste trabalho, que objetivou identificar e interpretar a compreensão dos umbandistas sobre a influência de traços mercadológicos em um terreiro de umbanda de um bairro de periferia de Florianópolis (SC). Para isso, foram estipulados três aspectos para compreender essa influência: religião, organização e relações sociais existentes dentro dessa organização. Ressalta-se que este trabalho é uma pesquisa qualitativa, de cunho descritivo e interpretativo, que utilizou como instrumentos de coleta de dados a observação não participante e entrevistas semiestruturadas. No que concerne à organização em estudo, observou-se que a mesma passou por um período de mudanças com a saída de participantes antigos e chegada de participantes novos. Período que se apresentou como a principal tensão dentro da organização e foi considerado como eixo central para este trabalho. A influência de traços mercadológicos na religião foi analisada à luz da Teoria das Representações Sociais de Serge Moscovici (2009). Nesse sentido, a interpretação dos dados permitiu apontar duas representações sociais distintas sobre a influência do dinheiro (como principal símbolo do mercado) na religião, uma relacionada às diversas religiões existentes e outra relacionada à umbanda. No aspecto organizacional, a influência do mercado foi compreendida através da Teoria da Delimitação dos Sistemas Sociais de Guerreiro Ramos (1989). Destacou-se que, em alguns aspectos, são perceptíveis traços mercadológicos dentro da organização, mas não percebidos pelos sujeitos entrevistados. Percebeu-se, ainda, que a compreensão dos sujeitos se diferencia em alguns aspectos de acordo com o subgrupo, porém em outros aspectos os sujeitos percebem características organizacionais que priorizam as sociabilidades e a igualdade entre os membros. As relações sociais foram interpretadas à luz da sociologia da dádiva do Movimento Antiutilitarista das Ciências Sociais (M.A.U.S.S.), o que possibilitou a compreensão de que para os sujeitos entrevistados, as relações existentes dentro do terreiro de umbanda são consideradas como relações familiares, existindo a reciprocidade e a espontaneidade para preservar o vínculo social existente. Observou-se também que a influência de traços mercadológicos no terreiro de umbanda em estudo é maior nos aspectos organizacionais

que nas relações sociais e na percepção dos sujeitos em relação a mercantilização da fé e comercialização da religião umbanda.

Palavras-chaves: Terreiro de umbanda. Mercado. Organizações afro-brasileiras. Representações Sociais. Sociologia da Dívida.

ABSTRACT

Umbanda: a religion in verse and prose, an essential (although marginalized) part of Brazilian culture, made of rituals that resist historically to maintain the values of a tradition subjugated and susceptible to the invasion of the market logic. This work aims to identify and interpret the understanding of the Umbandistas about the influence of market features on an Umbanda's terreiro in the suburb of Florianópolis city. Three aspects were stipulated to understand this influence: religion, organization and the social relationships in this organization. It should be emphasized that this work is a qualitative research, descriptive and interpretative, that used non-participant observation and semistructured interviews as instruments of data collection. Regarding organization of this study, it was observed that it underwent a period of changes with the departure of old participants and arrival of new participants. This period was presented as the main tension within the organization and was considered as the central axis for this work. The influence of market traits on religion was analyzed with Serge Moscovici's Theory of Social Representations (2009). In this sense, the interpretation allowed us to point out two distinct social representations about the influence of money (as the main symbol of the market) in religion, one related to the various existing religions and another related to Umbanda. In the organizational aspect, the influence of the market was understood through the Theory of Delimitation of the Social Systems of Guerreiro Ramos (1989). In some aspects, it is possible to perceive that market traits are existing and influential within the organization, even though not well perceived by the interviewed participants. It was also noticed that the participants' understanding differs in some aspects, according to the subgroup. However, on other aspects the participants perceive organizational characteristics that prioritize social relationships and equality between members. Social relationships were interpreted using the sociology of the donation by the Anti-Utilitarianism Movement of Social Sciences (MAUSS). Hence, the participants understood that the existing relations within the Umbanda's terreiro are considered as family relations, existing by reciprocity and spontaneity to preserve the existing social bond. It was also observed that the influence of market traits on the Umbanda's terreiro is broader on organizational aspects than on social relationships, and the perception of the subjects in relation to the commercialization of the faith and commercialization of the umbanda religion.

Keywords: Umbanda's terreiro. Afro-Brazilian Organizations. Social Representations. Gift.

LISTA DE FIGURAS

Figura 1 - Bará do Mercado	29
Figura 2 - Paradigma Paraeconômico	45
Figura 3 - Fontes possíveis da ação humana.	60
Figura 4 - Contextualização em espiral	89
Figura 5 - Categorias do processo interpretativo das representações sociais.....	90
Figura 6 - Planta baixa da organização religiosa.....	93
Figura 7 - Início do ritual de umbanda.	96
Figura 8 - Início do ritual de batuque Jejê-Ijexá.....	97
Figura 9 - As representações sociais sobre a presença do dinheiro.	127
Figura 10 - Hierarquia Sacerdotal/Religiosa.....	146
Figura 11 - Tensão organizacional de acordo com os participantes da pesquisa.....	151
Figura 12 - Percepção compartilhadas dos participantes sobre a organização	155

LISTA DE QUADROS

Quadro 1 – Principais características das economias, isonomias e fenomenias	50
Quadro 2 - Perguntas norteadoras e tópicos introdutórios utilizados nas entrevistas.....	85
Quadro 3 - Quantidade e tempo de duração das entrevistas com cada sujeito entrevistado.....	86
Quadro 4 - Organizações religiosas afro-brasileiras mapeadas até 06/12/2016.....	92
Quadro 5 - Distribuição de organizações religiosas por bairros da cidade de Florianópolis.....	92
Quadro 6 - Dados dos sujeitos entrevistados.....	100

SUMÁRIO

PRÓLOGO	21
1 INTRODUÇÃO	23
1.1 OBJETIVOS	32
1.1.1 Objetivo geral	33
1.1.2 Objetivos específicos	33
1.2 JUSTIFICATIVA	33
1.3 ESTRUTURA DO TRABALHO	37
2 REFERENCIAL TEÓRICO	39
2.1 CRÍTICAS À SOCIEDADE MODERNA	39
2.2 TEORIA DE DELIMITAÇÃO DOS SISTEMAS SOCIAIS	43
2.3 SOCIOLOGIA DA DÁDIVA	52
2.4 TEORIA DAS REPRESENTAÇÕES SOCIAIS	70
3 METODOLOGIA	81
3.1 DELINEAMENTO DA PESQUISA	81
3.2 TÉCNICAS DE COLETA DE DADOS	82
3.3 INTERPRETAÇÃO DAS REPRESENTAÇÕES SOCIAIS	88
4 DESCRIÇÃO E INTERPRETAÇÃO DOS DADOS	91
4.1 TERREIRO DE UMBANDA	91
4.1.1 Localização geográfica e espaço físico da organização	91
4.1.2 Formação e fundação do terreiro	94
4.1.3 Sujeitos da pesquisa	99
4.2 FASES INICIAIS DO PROCESSO INTERPRETATIVO	102
4.3 INTERPRETAÇÃO INTEGRADORA	119
4.3.1 Traços mercadológicos	120
4.3.2 Percepção da organização	128
4.3.3 Relações sociais	156
4.4 INTERPRETAÇÃO CONCLUSIVA	166

5 CONSIDERAÇÕES FINAIS	175
REFERÊNCIAS.....	181
TERMOS ESPECÍFICOS UTILIZADOS	191

PRÓLOGO

Das diversas maneiras que essa dissertação poderia iniciar, optei por começá-la apresentando brevemente minha trajetória de vida e como essa trajetória influenciou na formulação desta pesquisa. Todavia, concentro o relato no encontro da minha família com a umbanda e consequentemente nas mudanças que ocorreram a partir de então.

Aos meus oito anos de idade, minha família mudou-se para um bairro de periferia de Florianópolis e, como consequência dessa mudança, fui transferida para a escola do bairro. Nós já frequentávamos a umbanda desde nossa mudança e ir à umbanda era “normal” na escola do bairro. Devido à qualidade do ensino, no ano seguinte iniciei os estudos em uma escola no centro da cidade, na qual frequentar a umbanda deixou de ser vista como natural. Eu escondia as guias utilizadas nas épocas de obrigação no fundo da mochila para não ser excluída como uma das colegas da escola era.

No ensino médio, a necessidade de manter minha religião em sigilo se manteve. Quando a mãe de uma amiga descobriu minhas crenças, fui atacada e perseguida. Eu não queria ser insultada pelos demais da escola, o sigilo deveria ser mantido. Porém, não era apenas a religião que nos diferenciava dos demais alunos. Os frequentadores da umbanda, assim como eu, tinham poucas oportunidades e isso nos mantinha como grupo.

Entretanto, ao ingressar no ensino superior, a percepção de pertencimento ao grupo escolar que eu estava me esforçando em participar era mínima. Fui bolsista em uma faculdade particular, era uma das poucas estudantes a utilizar o transporte coletivo e devido aos compromissos religiosos não me encontrava com os colegas da universidade aos sábados à noite. Escolhi não expor minha religião. Ser mulher e pobre já era preconceito suficiente e eu não queria sofrer por ser umbandista também. O distanciamento com os demais colegas do ensino superior tornou-se nítido ao pensar em temas para o trabalho de conclusão de curso (TCC), distanciei-me dos planos de negócio tão comuns naquela escola, abordando a perspectiva de sujeitos sociais (colaboradores) sobre o marketing interno realizado pelas organizações.

Ao ingressar no Programa de Pós-Graduação da UFSC, busquei temas de interesse que fossem condizentes com a linha de pesquisa “Organizações e Sociedade”, já que, enfim, eu poderia estudar organizações não empresariais. Pensei inicialmente sobre o tema de acessibilidade, mas nas pesquisas iniciais pouco me interessei sobre o assunto. Nas conversas que ocorriam com os colegas eu percebi que o

tema escolhido representa algo significativo para o pesquisador e, então, resolvi falar sobre este tema que sempre representou muito na minha vida: “vou falar sobre a ‘macumba’”. Realizei pesquisas sobre o que era estudado dentro da administração e não vi o cotidiano que eu estava acostumada nos artigos e pesquisas. A minha cultura não estava lá.

Fui então conversar com uma de minhas melhores amigas, hoje mãe de santo de um terreiro em Florianópolis, e o incentivo dela foi essencial para mim. Mas, eis que outro “dilema” surgiu: como tratar de uma cultura tão marginalizada sem contribuir para sua marginalização? Como abordar sobre uma organização de religião afro-brasileira sem prejudicá-la? Ao explicar minha preocupação, percebi que eu me embasava nos preconceitos que já tinha sofrido e são compartilhados entre os fiéis das religiões afro-brasileiras. Todo esse preconceito transformou-se em receio e resistência para realizar a pesquisa. Para abordar sobre um assunto não conhecido pelos pesquisadores, eu precisaria assumir meu conhecimento, imergir no campo, admitir a minha participação no batuque, na umbanda.

Superada essa resistência, encontrei dificuldades para decidir qual organização estudar. Por ter acompanhado a religião por vinte anos, conheci diversas pessoas e presenciei diversas aberturas de terreiros, com os quais mantenho contato até hoje, mesmo com minha opção de não seguir mais a religião afro-brasileira. Optei então, por não realizar a pesquisa no terreiro em que fui criada, liderado atualmente por uma de minhas amigas de infância, devido ao meu nível de inserção dentro do terreiro e minha relação de amizades com os diversos participantes do terreiro. Escolhi um dos terreiros em que foi originado no terreiro de minha amiga, que acompanhei por cinco anos. Para facilitar a compreensão do terreiro escolhido e devido às características específicas de cada terreiro de umbanda, o espaço físico da organização e os termos específicos utilizados e seus significados são apresentados no apêndice e em uma relação no final deste trabalho, respectivamente.

Busquei trazer o máximo da realidade dos sujeitos e da organização ao longo deste trabalho, apresentando um pouco da riqueza que a religiosidade proporciona aos seus fiéis. Este trabalho é também uma forma de demonstrar minha gratidão a essa cultura e religião tão lindas, e que significam tanto para quem as vive. A umbanda e o batuque construíram quem eu sou e a influência da religião na minha trajetória refletiu na interpretação e no andamento desta pesquisa.

1 INTRODUÇÃO

Agô!¹

Vem desde o tempo da senzala, do batuque e da cabala, o som que a todo povo embala, e quanto mais o chicote estala, e o povo se encurrala, o som mais forte se propala, e é o samba, e é o ponto de umbanda [...], é a festa do Brasil mestiço, santuário da fé (Clara Nunes - Brasil mestiço, santuário da fé).²

A religião e a religiosidade possuem um papel fundamental na vida dos indivíduos, elas produzem significado à vida e proporcionam coerência para a compreensão do mundo em que vivem. Sua presença na vida humana é conhecida desde a pré-história (KI-ZERBO, 1982). A religião é um sistema, um pensamento articulado, a explicação histórica necessária para compreender o mundo, o contexto e o processo evolutivo da sociedade (DUMÉZIL, 1993). Sua essência está na oposição entre sagrado e profano.

Entende-se como sagrado tudo aquilo que não é profano, invertendo-se a lógica na mesma proporção. A distinção dentre esses conceitos é sutil e alterada ao longo da história da sociedade (ELIADE, 1993). A discussão entre o que é sagrado e o que é profano alterou-se ao longo da cronologia da história humana devido à transfiguração entre esses conceitos nos hábitos da sociedade (ELIADE, 1993).

Eliade (1993) afirma no Tratado de História das Religiões que alguns hábitos acompanharam a evolução da sociedade, outros, porém, perderam-se ao longo do tempo. Uma dança sagrada, por exemplo, pode ter se originado historicamente em um grupo social e ter sido atribuída posteriormente à religião, ou ela pode ter sido popularizada, tornando-se profana, distanciando-se da esfera religiosa. Ou seja, qualquer fenômeno/ato/ação pode ter nascido ou sido convertido em sagrado no processo evolutivo da sociedade.

No Brasil, alguns hábitos cotidianos possuem sua origem em fenômenos religiosos e, estes hábitos, foram naturalizados e desvinculados de sua origem, a saber: encontrar um punhado de pipoca e

¹ Termo afro-brasileiro utilizado para pedir permissão aos deuses e demais participantes para iniciar a veneração e o ritual.

² Serão utilizados ao longo deste trabalho trechos de cânticos (sagrados ou não) como forma de simbologia aos assuntos abordados nos tópicos e, em alguns deles, serão utilizados como forma de exemplificação das teorias.

milho no cantinho de uma esquina pode não ser percebido pelos cidadãos, as crianças podem receber doces no dia de Cosme e Damião³, pode-se jogar flores no mar para Iemanjá⁴ no Réveillon ou no dia 02 de fevereiro, pode-se cantar uma música e perceber que ela fala de Ogun⁵ e Iansã⁶, ou nota-se um desfile de escolas de samba que reverencia aos orixás e aos ensinamentos que os escravos africanos trouxeram com sua vinda para o Brasil, ou pode-se, simplesmente, jogar um pouco do primeiro copo de cerveja no chão e dizer que “é pro santo”.

A origem destes hábitos, amparados em crenças afro-brasileiras, já não é questionada, pois hoje eles são considerados como pertencentes à cultura nacional. A desvinculação com sua origem pode estar relacionada à intolerância religiosa presente no Brasil. Em um país historicamente marcado pelo racismo e discriminação das culturas de matriz africana (LIMA; VALA, 2004; CAMINO et al, 2001), toda cultura transmitida aos indivíduos é considerada como resistência à cultura hegemônica existente – de referência eurocêntrica. Desse modo, justifica-se tal feito, pelo papel exercido pelos negros no período escravocrata, que trouxe como resultado a criminalização da cultura sofrida, até mesmo por seus descendentes (LIMA; VALA, 2004; CAMINO et al, 2001).

Assim como a religião, e os sujeitos a ela pertencentes, as organizações religiosas afro-brasileiras também sofrem preconceito pela sua crença e cultura. Os casos de intolerância religiosa que ocorrem com os fiéis atingem as organizações onde são realizados os cultos religiosos (OLIVEIRA, 2016). Os casos registrados por meio da central de denúncia da Secretaria de Direitos Humanos da Presidência da República vêm aumentando anualmente (WELLE, 2013; OLIVEIRA, 2016). Pelo

³ Divindade cultuada em todos os rituais religiosos afro-brasileiros, porém com diversas nomenclaturas. É uma divindade relacionada as crianças e toda a inocência e travessura que estas possuem.

⁴ Divindade cultuada em todos os rituais religiosos de matriz africana e umbanda. É conhecida popularmente como a Rainha dos mares e considerada por muitos como a “mãe” de todas as divindades. Seu sincretismo ao cristianismo é relacionado a Nossa Senhora dos Navegantes.

⁵ Divindade cultuada em todos os rituais religiosos afro-brasileiros. É conhecido como Senhor da Guerras e dono do ferro. Para os fiéis, Ogum tem como sincretismo cristão São Jorge e é reverenciado, basicamente, com as mesmas oferendas (cerveja e churrasco).

⁶ Divindade cultuada em todos os rituais religiosos afro-brasileiros, porém com diversas nomenclaturas. É considerada pelos fiéis como a rainha dos raios e tempestades e senhora dos ventos. No sincretismo cristão, Iansã é relacionada a Santa Bárbara.

constante crescimento, a intolerância religiosa no Brasil, foi tema do Exame Nacional do Ensino Médio (ENEM) em 2016, e a abordagem a este tema em uma prova nacional é percebida como uma importante forma de conscientização da população a tolerância ao outro e a liberdade a crenças defendido pela Constituição Federal Brasileira (BRASIL, 2016; SALDAÑA; HERNANDES, 2016).

A partir do levantamento realizado pela Secretaria de Direitos Humanos da Presidência da República, em 2016, pode-se perceber a predominância de uma intolerância relacionada aos cultos afro-brasileiros. Nesse sentido, verifica-se a existência de casos de depredação de patrimônio público pertencente a religiões, de invasão de organizações religiosas e de violência física e verbal a fiéis dessas religiões (OLIVEIRA, 2016; WELLE, 2013). Destaca-se que tal intolerância tende a ser vivenciada por vertentes religiosas que possuem bases na cultura afro-brasileira.

Há diversidade entre as vertentes religiosas afro-brasileiras. Essa diversidade está demonstrada através do questionamento “Quantos nomes tem a rainha do mar?”⁷, de autoria de Maria Bethânia. Diversas nações religiosas⁸ podem ser encontradas em todas as regiões do Brasil, e até nos países fronteiriços. As nomenclaturas, simbologias e diferentes formas de cultos das religiões se diferenciam de acordo com a localidade de origem dos escravos africanos e também da localidade em que esses escravos foram alocados. As principais nomenclaturas são o Tambor de Mina (cultuado predominantemente no estado do Maranhão), o Batuque (que possui seus cultos predominantes no estado do Rio Grande do Sul), o Candomblé (cultuado principalmente nos estados da Bahia e Rio de Janeiro) e o Xangô (com concentração de cultos no estado de Pernambuco).

A umbanda, como uma vertente das religiões afro-brasileira, originou-se no Rio de Janeiro (PRANDI, 1998), porém é conhecida e cultuada em todas as regiões geográficas do Brasil. Pierucci (2004, p. 24) conceitua a umbanda como:

Afirmativamente afro e marcantemente popular, ela não se fechava etnicamente em sua negritude, mas se ofereceria brasileiroamente a todos os

⁷ O questionamento é feito por Maria Bethânia em sua música ‘Yemanjá Rainha do Mar’ lançada em 2007.

⁸ O termo nação é relacionado às diferentes regiões Africanas. Especificamente, no Brasil as nações religiosas são similares quanto ao modo litúrgico e distintas quanto à linguística e rituais.

brasileiros. Pensava suas raízes como plenamente brasileiras e não simplesmente africanas.

Para Prandi (2004, p. 23), a umbanda possui a miscigenação da cultura brasileira e transmite isso em sua essência:

Chamada de “a religião brasileira” por excelência, a umbanda juntou o catolicismo branco, a tradição dos orixás da vertente negra e os símbolos, espíritos e rituais de referência indígena, inspirando-se, assim, nas três fontes básicas do Brasil mestiço.

Para Pierucci (2004, p.18), a umbanda é “celebrada em prosa e verso, em música e letra, como “a” religião brasileira por excelência, primeira e única, misturada, mas genuína [...]”. Sanchis (2009) e Prandi (2004) afirmam que as religiões afro reelaboraram-se no Brasil, criaram seu próprio universo simbólico e organizaram-se comunitariamente para criar uma proposta religiosa única, superando as barreiras antes impostas de nação, classes sociais, regiões geográficas e etnia.

Esforços no intuito de aceitação e legitimação social da umbanda, vêm sendo realizados desde sua criação. A primeira iniciativa marcante, neste sentido, foi o projeto político-cultural⁹ nacionalista de Getúlio Vargas. O então presidente pretendia consolidar a sociedade urbana como tipicamente brasileira, unificando os cidadãos multirraciais a uma cultura nacional, em busca de uma sociedade homogênea e próspera.

Mesmo com o projeto do Estado Novo, a umbanda – assim como as demais religiões afro-brasileiras – foi reprimida pela religião predominante na história nacional, o cristianismo, e até hoje há luta pela legitimidade da primeira e pelo respeito que lhe é devido (OLIVEIRA, 2008; ORTIZ, 1976). Segundo Prandi (2004), as organizações religiosas afro-brasileiras são consideradas resistência cultural: resistência à cultura escravocrata e resistência à dominação da cultura europeia (branca e cristã) que marginalizou, e ainda marginaliza, os negros e os mestiços, mesmo após o fim da escravidão no Brasil.

O processo de aceitação da religião, das organizações que a cultuam e de seus fiéis ocorre diariamente. As conquistas são adquiridas a passos lentos, como a igualdade de direitos na isenção de impostos, conforme ocorre com igrejas e templos (DUARTE, 2015), e o reconhecimento da umbanda como patrimônio histórico imaterial – como ocorreu na cidade do Rio de Janeiro (BELLONI, 2016).

⁹ Para maiores esclarecimentos sobre o projeto político-cultural nacionalista de Getúlio Vargas e a influência na umbanda, ver Oliveira (2008).

Entretanto, há um aspecto crítico ao abordar a religião afro-brasileira na sociedade contemporânea e sua aceitação perante essa sociedade: a relação da religião – e das organizações onde são cultuadas – com o dinheiro. A relação entre religião e dinheiro, atualmente, é considerada delicada em todas as religiões devido aos constantes escândalos relacionando ambos (PRAZERES, 2015; TREZZI, 2015; FELTRIN, 2011; JULIBONI, 2013; PRATES, 2013). A delicadeza da relação dinheiro *versus* religião é acentuada nas religiões afro-brasileiras, sendo muitas vezes utilizada como meio para aumentar a intolerância e o preconceito dos demais cidadãos não seguidores aos umbandistas (BAPTISTA, 2007). Neste aspecto, Moscovici (2011, p. 402) afirma que o dinheiro é “paixão declarada e representativa do moderno”. Ele é a

cifra do prazer e da potência, ele faz brilhar a ideia de inúmeras possibilidades que a sua posse esconde. Resumo de todos os apetites humanos, o dinheiro exerce no espírito individual e coletivo uma espécie de fascinação que faz dele o único elemento ao mesmo tempo demoníaco e divino da nossa civilização secular, na qual ele domina todos os outros. Ao mesmo tempo, nós o reverenciamos e tememos, julgamo-lo monstruoso e milagroso. (MOSCOVICI, 2011, p. 401)

Nas organizações afro-brasileiras, a presença da “paixão declarada do moderno” (MOSCOVICI, 2011, p. 402) ocorre na realização de serviços espirituais (axés¹⁰) e na manutenção da organização (BAPTISTA, 2007; PRANDI, 2004). Baptista (2007) analisa essa relação entre dinheiro e religião afro-brasileira como uma forma interligada de interesse e desinteresse, dons e mercadorias, em relações híbridas que dificultam a distinção e visualização do limite entre o sagrado e o profano.

Moscovici (2011) afirma que o dinheiro se tornou eixo central do vínculo entre os indivíduos, transformando-se no alicerce principal da sociedade. De acordo com o autor, o dinheiro é considerado como sinônimo de sentimento de valor, pois é atrelado aos aspectos intrínsecos da cultura e da vida humana associada (MOSCOVICI, 2011).

¹⁰ Axé: termo baseado na língua Yorubá (*àse*) que na cultura brasileira significa força, poder e energia. O termo é utilizado para vários aspectos. Axé pode referir-se a força sagrada de uma divindade, aos serviços espirituais realizados na organização religiosa, as oferendas destinadas as divindades ou até mesmo aos instrumentos e utensílios onde são simbolizados o sagrado. Em suma, axé é a energia que movimenta um ritual religioso afro-brasileiro e, consequentemente, a organização que esses rituais são realizados e os fiéis participantes dos rituais.

É possível verificar a naturalização do dinheiro por meio de uma lenda popular¹¹ de Porto Alegre. Segundo este mito, o mercado público da cidade é a casa de um orixá¹² – a casa de Bará. A proteção da estrutura do prédio e a movimentação comercial dos estabelecimentos existentes ali são responsabilidade do santo africano, já que a ele são conferidas as energias divinas de movimento, comunicação e negociação. Bará é conhecido como o orixá regente das encruzilhadas, dos caminhos e das possibilidades que a vida possui. É responsável pelo movimento, pela energia, pela comunicação entre os deuses e os homens, é o elo entre sagrado e profano. Exu, Bará, Elegbara e Lonan são algumas nomenclaturas dadas a essa santidade. Não há, entre os deuses africanos, orixá que possua maior contato com os seres humanos. Ele é a ligação entre “nós e eles”, é o orixá mundano, que é propenso às travessuras e artimanhas, é o primeiro a quem se deve reverenciar, pois é o responsável pela transmissão de sua mensagem ao restante do panteão.

A origem da divindade no centro do mercado é polêmica. Há quem diga que o assentamento¹³ do orixá foi realizado pelos escravos que construíram a estrutura e há quem diga que foi realizado pelo Príncipe Custódio, um príncipe africano que residiu no estado do Rio Grande do Sul. A polêmica sobre a inclusão de Bará não minimiza a crença das pessoas quanto à proteção exercida pelo orixá. O mercado público de Porto Alegre resistiu à quatro incêndios e uma enchente, e para alguns a resistência do mercado é relacionada à proteção dada pela divindade. A estrutura do mercado público de Porto Alegre é uma encruzilhada e Bará está no meio, regendo e protegendo o comércio. Em cada canto da encruzilhada há uma loja especializada em artigos religiosos. Os rituais de inicialização dos fiéis são encerrados no mercado, onde circulam dinheiro, alimentos e fé (JORNAL DO MERCADO DE POA, 2009).

A lenda urbana de Porto Alegre destaca a legitimação, ainda que pequena, e a presença das religiões afro-brasileiras no cotidiano dos indivíduos. Os objetos religiosos adquiridos no mercado público de Porto Alegre não possuem valores exclusivamente econômicos, visto que há um valor espiritual atribuído ao objeto que é comercializado em um ambiente protegido por uma divindade. O conhecimento popular, o mito do Bará

¹¹ O dito popular é referente ao batuque do Rio Grande do Sul e irá amparar este trabalho como forma de exemplificação.

¹² Orixá: nomenclatura das divindades cultuadas nas religiões afro-brasileiras.

¹³ Assentamento é o ritual realizado para reunir a energia de determinado orixá em um local. Assim que realizado, esse local fica sobre a guarda do orixá e propício para receber oferendas que mantém viva a presença do santo.

do mercado, influencia nas ações realizadas pelos indivíduos. Os valores cobrados pelos artigos religiosos comercializados no mercado possuem o valor financeiro maior que em outros lugares? É possível mensurar o valor espiritual dos objetos religiosos? Questionamentos como esses são realizados a todo momento pelos clientes das florais (lojas especializadas em artigos religiosos de matriz africana e umbanda).

Figura 1 - Bará do Mercado



Foto: Andréa Graiz / Agencia RBS.

Por meio do mito do Bará do mercado, é possível apontar a importância e dimensão que o capital possui na sociedade. Qual o espaço que o mercado ocupa na vida dos indivíduos? Como a presença de uma divindade religiosa altera a percepção dos fiéis sobre a comercialização religiosa? Como a religião é afetada pelo comércio? Nesse sentido, percebe-se que é importante que o mercado tenha seus limites estipulados.

Essa crítica da importância da regulação do mercado é realizada por Guerreiro Ramos (1989). Segundo este autor, a sociedade é centrada no mercado¹⁴ – sociedade mercadocêntrica – e essa centralidade altera todas as áreas da vida dos indivíduos. A crítica de Guerreiro Ramos (1989) diz respeito ao alastramento do mercado e suas características na

¹⁴ Neste trabalho, o dinheiro será considerado como símbolo do mercado e das características que este possui.

vida humana associada. Segundo o autor, o mercado é legítimo e necessário, porém deve ser regulado para que não ultrapasse as proporções que lhe são devidas.

Dessa forma, Guerreiro Ramos (1989) afirma que a unidimensionalização do mercado tende a colaborar com a compreensão de um indivíduo que se comporta de acordo com as normas estipuladas e não reflete sobre seu comportamento, apenas reproduz aquilo que aprende e enfatiza os fins e as consequências de suas ações.

A alternativa proposta pelo autor é a regulação do mercado e de suas características, delimitando-o a apenas um dos enclaves sociais. Com esta regulação, ambientes propícios ao desenvolvimento do indivíduo passam a ser protegidos sem a distorção de suas finalidades. Assim, os espaços que possuem outras lógicas – além da econômica – podem desenvolver-se e proporcionar aos indivíduos ambientes distintos. Ao propor uma nova ciência das organizações baseada em uma sociedade multicêntrica, Guerreiro Ramos (1989) realça ambientes alternativos onde a subjetividade pode ser considerada.

É evidente, portanto, que pontos como amor, a confiança, a honestidade, a verdade e a auto atualização não deveriam estar incluídos no campo de ação da organização econômica, e que tais organizações deveriam ser distintas de outros tipos de sistemas sociais, a que os pontos referidos efetivamente pertencem (GUERREIRO RAMOS, 1989, p.129).

Salienta-se que as organizações também dizem respeito a esses ambientes alternativos. Guerreiro Ramos (1989) considera como organizações alternativas aquelas que não possuem a lógica econômica como um fim, como objetivo principal de seu funcionamento. Entretanto, a alteração da lógica organizacional pela presença intensificada do mercado é vista pelo autor como um resultado da unidimensionalização da sociedade.

A centralidade da economia abrange diferentes enclaves e atinge organizações consideradas como alternativas. As organizações religiosas, segundo Guerreiro Ramos (1989), podem enquadrar-se nas organizações não econômicas. Entretanto, com a comercialização religiosa e a mercantilização da fé – alteração do sagrado em profano – algumas organizações religiosas distorceram suas lógicas e incorporam o dinheiro como objetivo principal de sua atividade. Neste aspecto, considerando o preconceito e marginalização sofrido por organizações religiosas afro-brasileiras, questiona-se como o dinheiro influencia em sua forma

organizacional? Como ocorre a presença do dinheiro em seu cotidiano? Qual a influência das características do enclave econômico em um terreno?

Moscovici (2011) aponta, igualmente, a influência do dinheiro como direcionador dos vínculos sociais e da cultura que estes estão inseridos. Os laços sociais podem ser considerados como primordiais para a construção da sociedade (MOSCOVICI, 2011), já que ela é constituída pelo compartilhamento de crenças e visões de mundo pelos sujeitos inseridos na sociedade (MOSCOVICI, 2009; JODELET, 2009b; JOVCHELOVITCH, 2008). Neste diapasão, acredita-se que a criação dos vínculos sociais pode ser influenciada por dois sistemas: o paradigma do dom e o paradigma dominante (GOBDOUT, 1998; 2002; HAESLER, 2002; CAILLÉ, 2002a; 2009).

O paradigma dominante é o responsável pela distorção dos valores existentes da sociedade, por transformá-los em valores orientados pelo *ethos* mercadológico (GUERREIRO RAMOS, 1989). Os vínculos baseados em seus princípios são esporádicos, superficiais e alicerçados no interesse, orientados por normas utilitaristas que regem a sociedade contemporânea. (GUERREIRO RAMOS, 1989; GOBDOUT, 1998; 2002; HAESLER, 2002; CAILLÉ, 2002a; 2009; 2013).

O paradigma do dom, entretanto, fundamenta-se na espontaneidade, reciprocidade e no prazer de criar e manter um vínculo social. Ele é considerado o sistema responsável pela lógica que proporciona a dimensão expressiva da complexidade da vida humana (MARTINS, 2013). Ou seja, o sistema do dom é compreendido como o orientador dos laços sociais baseados na subjetividade dos indivíduos, tendo o fortalecimento dos vínculos sociais como principal objetivo. Segundo Mauss (2001), o sistema do dom alicerça o vínculo social entre os sujeitos desde as sociedades arcaicas. Todavia, o paradigma dominante – devido à sua não regulação – tende a deturpar esses vínculos criados na dádiva. Dessa forma, é importante refletir como o dinheiro – símbolo da sociedade de mercado ou mercadocêntrica – influencia nas relações sociais contemporâneas.

No que se refere à cultura, é importante destacar que ela será abordada de acordo com Geertz (2008). O autor conceitua a cultura como um conjunto de expressões carregadas de significados tecidos pelos homens; um universo imaginativo no qual as ações dos indivíduos são familiares e determinadas, ou seja, uma estrutura de significados estabelecidos pela sociedade.

Compartilhar desse “universo imaginativo” (GEERTZ, 2008) é primordial para os sujeitos, para o seu pertencimento a um grupo social, para a constituição de um mesmo universo simbólico e o compartilhamento de crenças. Para os sujeitos, a realidade social é vista da mesma maneira e os acontecimentos cotidianos possuem o mesmo significado. Moscovici (1990) defende que a religião constitui um dos alicerces culturais responsáveis pela construção da sociedade. Segundo o autor, a religião é uma maneira de criar vínculos e compartilhar crenças, ritos, mitos e visões de mundo. É a aproximação da relação entre homem e grupo social ao qual pertence.

Os grupos sociais podem ser considerados como únicos. Somente os indivíduos pertencentes a estes grupos compartilham das mesmas crenças e visões de mundo. Esses grupos possuem um universo particular, eles embasam-se nos mesmos símbolos, linguagem e comunicação para compreender a sociedade (MOSCOVICI, 2009; JODELET, 2009b; JOVCHELOVITCH, 2008).

Essa realidade é percebida através do senso comum – compartilhada entre os sujeitos de um mesmo grupo social –que orienta as ações individuais e sociais, formando parte das identidades dos grupos. Compreende-se a realidade social, então, identificando o conhecimento popular e o senso comum como conhecimentos tão legítimos quanto o científico (MOSCOVICI, 2009; JODELET, 2009b; JOVCHELOVITCH, 2008). Dessa forma, estudar o senso comum consiste em estudar a cultura, a linguagem e o mundo familiar dos indivíduos. É perceber a realidade social de acordo a visão de mundo que os sujeitos que a vivenciam possuem.

Neste sentido, compreende-se a importância que o contexto possui para a compreensão da realidade social. Nessa realidade estão incluídos a religião, a organização em que a cultuam e as relações sociais que ocorrem dentro dessa organização. Assim, a reflexão que direciona este trabalho é: **como os umbandistas percebem a influência de traços mercadológicos frente as tradições do terreiro de umbanda situado em um bairro de periferia de Florianópolis?**

1.1 OBJETIVOS

Para responder o questionamento acima, foram estipulados os seguintes objetivos geral e específicos:

1.1.1 Objetivo geral

Compreender a influência de traços mercadológicos em um terreiro de umbanda de um bairro de periferia de Florianópolis a partir da visão dos frequentadores dessa organização.

1.1.2 Objetivos específicos

- a) Identificar as representações sociais dos umbandistas sobre a presença do dinheiro e de traços mercadológicos na umbanda enquanto religião;
- b) Analisar as características organizacionais do terreiro de umbanda a partir da percepção dos umbandistas;
- c) Descrever as relações sociais existentes no terreiro de umbanda.

1.2 JUSTIFICATIVA

Uma religião em verso e prosa, rituais que resistem para manter a tradição, as músicas e os valores de uma cultura historicamente marginalizada pela sociedade brasileira. Pensar na importância social de descrever e documentar a percepção de sujeitos frequentadores de um terreiro de umbanda localizado em um bairro de periferia de Florianópolis sobre o seu terreiro é pensar na descrição da sociedade, abranger os indivíduos que não possuem valores e atitudes considerados padrões e afirmar que eles fazem parte da realidade. Se Durkheim e Freud alegam que a religião conecta o indivíduo à sociedade (MOSCOVICI, 1990), a reflexão e a descrição dela parecem primordiais.

Uma das principais preocupações de Guerreiro Ramos é o enfoque habitual nas organizações formais – organizações com objetivos econômicos e atreladas ao mercado – como referência para os estudos das organizações, em detrimento dos diversos outros tipos presentes no espaço macrossocial (PAES DE PAULA, 2008). Este enfoque é nítido ao pesquisar os principais bancos de dados de artigos e periódicos, onde se propaga o conhecimento científico. Estes possuem poucas referências sobre estudos em organizações religiosas (SOUZA, 2014). No banco de dados da Scielo, por exemplo, foram encontrados 109 artigos pesquisados com as palavras-chaves “organizações religiosas”, “religião e organização”, “religião e empresa”, “organização e fé” e “organização e sagrado e profano”. Destes 109 artigos, 36 foram realizados dentro de organizações, apenas 1 foi realizado dentro de uma organização religiosa

afro-brasileira e somente 16 destes 36 artigos foram publicados em revistas específicas da ciência da Administração. Da mesma forma ocorre com o Banco de teses e dissertações da Capes. A pesquisa foi realizada com as palavras-chaves “religião”, “terreiro”, “fê”, “sagrado e profano” e apenas 63 estudos foram localizados dentro dos programas de pós-graduação em Administração. Destes 63, apenas 1 foi realizado dentro de organizações afro-brasileiras. Neste aspecto, o presente trabalho contribui para aumentar e incentivar os conhecimentos da área de estudos organizacionais sobre organizações religiosas e especificamente sobre organizações religiosas afro-brasileiras.

Neste tocante, este trabalho acrescenta aos estudos organizacionais a descrição e interpretação do organizar de uma organização religiosa afro-brasileira – um terreiro de umbanda – à luz da teoria da delimitação dos sistemas sociais de Guerreiro Ramos (1989). De acordo com Paes de Paula (2008), abordar Guerreiro Ramos é preservar o pensamento crítico à administração. A principal crítica deste autor é a desregulação do mercado, tornando-o assim em referência para todos os aspectos da vida. Consequentemente a abrangência do mercado em todas as áreas da vida humana associada – unidimensionalização – transforma todos os aspectos da vida dos sujeitos com características mercantis. Sendo assim, estudar a penetração do mercado em uma organização que não possui o *ethos* mercadológico como norteador de suas atividades é demarcar a existência de organizações que perpetuam lógicas alternativas de atuação.

O mesmo ocorre com as relações sociais dentro dessas organizações não econômicas. Segundo Godbout (1998; 2002) todas as áreas dos indivíduos são penetradas pelo mercado e o sujeito social não consegue refletir e agir se não por esta perspectiva. Desse modo, as características que norteiam as relações sociais são predominantemente mercantis – pontuais e baseadas em contratos – e tornam-se referências dentro das organizações e nas demais áreas da vida dos sujeitos. Ao considerar essa transformação nas relações sociais, Marcel Mauss (2001) analisa as trocas realizadas nas sociedades arcaicas, buscando assim recuperar a essência das relações sociais perdidas com o movimento da sociedade moderna. Esse movimento de Marcel Mauss (2001) é percebido pelos estudiosos do M.A.U.S.S. como primordial para que as trocas espontâneas e recíprocas – trocas-dávicas – sejam observadas na contemporaneidade. Nesse sentido, compreender o sistema que permeia as relações sociais dentro de uma organização não econômica à luz da sociologia da dádiva é demonstrar a existência de relações sociais baseadas nas amabilidades dos indivíduos, na busca de “reencontrar a

célula social” (MAUSS, 2001, p. 179) alterada pela sociedade de mercado.

Compreende-se, também, que estudar uma organização e as relações sociais existentes dentro dela de acordo com seu funcionamento é respeitar sua historicidade e contexto. As organizações afro-brasileiras possuem a vivência em comunidade como uma característica peculiar (LEMOS, 2009) e estudar as relações sociais de indivíduos que compartilham um mesmo espaço, coincide com as características de comunidade predominante dentro dessa organização (MOCELLIM, 2011; LEMOS, 2009; TEIXEIRA, 2009).

Para as religiões afro-brasileiras, é de extrema importância que a invisibilidade em relação às mesmas seja rompida, já que o desconhecimento é um dos principais causadores de desrespeito e discriminação. Nas visitas iniciais, com o intuito de visualizar os problemas dos terreiros de umbanda em Florianópolis, uma mãe de santo questionou o porquê de os estudos em administração não abrangerem os terreiros e principalmente os frequentadores deles. A pergunta ficou sem resposta e esse foi um dos incentivos à realização desse trabalho. Desta forma, a contribuição deste conhecimento científico à sociedade e, principalmente, ao grupo social, ocorrerá ao perceberem que os terreiros de umbanda e os fiéis são vistos e suas ações são percebidas pelo meio acadêmico.

A inclusão de trabalhos que abordem grupos marginalizados sem discriminá-los como exóticos é outro incentivo para que esse trabalho seja realizado. Guerreiro Ramos (1995) critica veementemente a forma como a cultura negra, especificamente o negro, é estudado no Brasil pelos cientistas. A crítica é referente à ênfase ao negro como indivíduo estranho, problemático, e como não-Brasil. O processo de colonização e o padrão hegemônico herdado influenciam os modelos culturais, estéticos e de comportamento ditos pela sociedade como ideais. O autor reconhece os estudos realizados por sociólogos e antropólogos até 1960 como distantes da realidade do negro e do Brasil, considerando a diversidade de “cor de pele” existente naquele período, e a projeção de símbolos que pouco afirmavam a negritude brasileira. A influência do padrão estético e “cor de pele” definidos pela sociedade influenciam na religiosidade dos sujeitos: as divindades são brancas, as mitologias e histórias infantis contadas às crianças são relacionadas à religião cristã. A ênfase e crítica que Guerreiro Ramos (1995) realiza à abordagem do negro, da cultura e história que eles possuem, coincide com a posição deste estudo em

relação ao assunto. É necessário respeito e uma abordagem correta a essa cultura, seus ancestrais e, principalmente, a seus fiéis.

Este trabalho enquadra-se nessa perspectiva guerreirista de oposição aos trabalhos sobre o negro “exótico” e distante da sociedade brasileira. Mesmo com o projeto político-cultural aplicado no Estado Novo de Vargas – que minimizou as características das religiões de matriz africana com a integração de traços do cristianismo e do Kardecismo¹⁵ – à umbanda, suas organizações religiosas, os fiéis que a cultuam e todos os cidadãos brasileiros mantêm em sua bagagem histórica características, hábitos e atitudes dos povos africanos trazidos ao Brasil no período escravocrata.

Percebe-se a dívida histórica que a sociedade possui com toda cultura que foi dizimada, com todo o sofrimento causado ontem e que se mantém até hoje. Vê-se a necessidade que o espaço seja igual a todos, tanto na academia, quanto na sociedade. Por isso, o direito a voz e a fala sobre o papel do negro, da negritude e os preconceitos sofridos por eles não serão abordados neste trabalho. Este trabalho é baseado na minha presença, eu, mulher branca, em um terreiro de umbanda e percebe-se a influência e a percepção que minha posição social possui para abordar sobre uma organização religiosa com toda a carga histórica relacionada a cultura negra.

É importante destacar que esse trabalho dá prosseguimento a sequência de trabalhos¹⁶ elaborados pelo núcleo de pesquisa ORD (Organizações, Racionalidades e Desenvolvimento) da UFSC (Universidade Federal de Santa Catarina), os quais aproximam a utilização da Teoria das Representações Sociais (TRS) aos estudos organizacionais, especificamente aos estudos à luz de Guerreiro Ramos (1989).

Por fim, a importância para mim, a pesquisadora, vai além da busca do título de mestre. Encaixa-se em uma forma de perceber a realidade que inclui notar e compreender outras formas de organizar a materialidade da vida. Contribui também como forma de relacionar os conhecimentos adquiridos ao longo do trajeto acadêmico a uma área que antes não era abrangida: a religiosidade.

¹⁵ Kardecismo é o termo popularmente conhecido de uma doutrina cristã que se propõe a explicar a trajetória de um espírito após sua desencarnação. Sua nomenclatura correta é Espiritismo.

¹⁶ A saber: Rezende (2013), Stürmer (2014), Domingos (2016) e Carraro (2017).

1.3 ESTRUTURA DO TRABALHO

Esta pesquisa está organizada em cinco capítulos. O primeiro capítulo apresenta o contexto histórico-cultural das religiões afro-brasileiras, em geral, e da umbanda, em específico, os preconceitos e intolerâncias que os frequentadores da religião afro sofrem e, através de uma lenda popular porto alegreense, a inserção das religiões afro-brasileiras no mercado religioso. Estão apresentados também os objetivos que orientam esta pesquisa, bem como a justificativa.

O segundo capítulo apresenta as teorias que embasam esta pesquisa. Após uma breve abordagem sobre as críticas à sociedade moderna e sua centralidade no mercado, ampara-se em Guerreiro Ramos para descrever e analisar o terreiro de umbanda enquanto organização e no movimento do M.A.U.S.S. (Movimento Antiutilitarista das Ciências Sociais) para abordar as relações sociais dentro da organização. Para alcançar os objetivos da pesquisa, utiliza-se a Teoria das Representações Sociais de Serge Moscovici como embasamento teórico-metodológico.

No capítulo três deste trabalho, estão descritas as escolhas metodológicas realizadas, o local e os sujeitos da pesquisa. O capítulo quatro é iniciado com a narrativa do processo de pesquisa, seguido da análise dos dados referente aos objetivos específicos desta pesquisa e da interpretação conclusiva. Por fim, o quinto e último capítulo são apresentadas as considerações sobre a pesquisa, as limitações existentes e as sugestões de novas pesquisas.

2 REFERENCIAL TEÓRICO

A encruzilhada possui um grande valor místico para as religiões de matriz africana e umbanda. Ela representa as diferentes visões sobre determinado assunto, as possibilidades e autonomia que os sujeitos possuem em relação às suas escolhas.

A metáfora da encruzilhada será utilizada como maneira de apresentar as possibilidades teóricas existentes, e as escolhas de um caminhar. Então, este capítulo é dividido em três tópicos. O primeiro é referente a crítica a sociedade moderna realizada por diversos autores. Crítica que, especificamente neste trabalho, constitui um dos pontos principais de convergência entre as teorias utilizadas. Já o segundo tópico apresenta as alternativas apresentadas por Alberto Guerreiro Ramos através da teoria da delimitação dos sistemas sociais e a sociologia da dádiva do movimento antiutilitarista das ciências sociais embasada em Marcel Mauss. Por fim, o último tópico deste capítulo apresenta a teoria das representações sociais de Serge Moscovici, utilizada como fundamento metodológico para a pesquisa.

2.1 CRÍTICAS À SOCIEDADE MODERNA

A modernidade período histórico que considera o indivíduo como um ser portador da razão, possui como centralizador o mercado e suas características. A percepção de que a razão é parte constituinte do indivíduo, está intrínseca ao ser e proporciona a ele a distinção entre conceitos antagônicos – certo e errado, bem e mal, ético e antiético – é iniciada no século das Luzes (NICOLAS, 2002), sendo reforçada na Revolução Francesa e com o avanço tecnológico “típico” da modernidade.

A este respeito, Martins (2002) afirma que a modernidade possui um modelo dicotômico: a sociedade é fruto da ação planificadora do Estado ou da livre movimentação do mercado. Em ambos os casos e, especialmente na livre movimentação do mercado, a sociedade moderna possui o intuito de promover sua autossustentação, transformando a sociedade em uma estrutura normativa, onde as decisões são técnicas e pragmáticas. Para Guerreiro Ramos (1989, p. 32):

A motivação econômica é considerada o traço supremo da natureza humana e a teoria econômica

formal¹⁷ afirma que o mercado é a categoria fundamental, para a comparação, a avaliação e o desenho dos sistemas sociais.

De acordo com o autor, a busca pela riqueza e prosperidade material tornou-se primordial na sociedade, onde qualquer traço substantivo é excluído para que não influencie no processo econômico. Os indivíduos são orientados ao cálculo utilitário de consequências, que regula todos os aspectos da vida aos interesses práticos. Neste aspecto, Caillé e Graeber (2002, p. 30) afirmam que o mundo sofreu uma “mutação” ao aceitar o modelo econômico como hegemonia na sociedade, formando um “megacapitalismo, um capitalismo que mudou de escala e teve acesso à onipotência, subordinando à lei do mercado tudo que ainda lhe escapava”. Mercado que Max Weber descreve como necessário para o alcance do progresso e o desenvolvimento produtivo de uma nação (GUERREIRO RAMOS, 1989).

Neste diapasão, Nicolas (2002) discorre sobre o comportamento do indivíduo na sociedade moderna e afirma que este é o mesmo em todos os aspectos da vida, sendo ela percebida como um mercado total. Para Guerreiro Ramos (1989), a sociedade é o reflexo do mercado, e, consequentemente, os indivíduos exercitam os mesmos valores dele em todos os enclaves sociais. Os valores baseados nesta racionalidade fundamental à modernidade – racionalidade funcional – transformam o homem em um ser que apenas se comporta buscando a conveniência em suas atitudes e o cálculo utilitário das consequências.

Guerreiro Ramos (1989) se utilizou do conceito de síndrome comportamentalista para tratar da supervalorização da racionalidade instrumental e dos valores econômicos como modelos para todas as áreas da vida humana associada. O autor apresenta esta síndrome como uma das características da sociedade moderna. Inicialmente, Guerreiro Ramos (1989) diferencia comportamento de ação, alegando que comportamento é uma conduta mecanomórfica, sendo o indivíduo influenciado por valores exteriores, e tornando-se reprodutor da lógica organizacional na qual está inserido. O comportamento não possui ética, apenas direciona as atitudes de maneira eficiente. Já a ação, para o autor, é caracterizada

¹⁷ Teoria econômica formal é explicada por Guerreiro Ramos (1989) como uma teoria da vida humana associada orientada para dados sociais, onde a economia é um sistema autorregulado e há dicotomia entre valores e fatos. Esta teoria opõe-se à teoria de vida humana associada substantiva, onde a ordenação da vida é racional, há a regulamentação política da economia e não há dicotomia entre valores e fatos.

como uma maneira de conduta ética. Guerreiro Ramos (1989, p. 51) reflete sobre essa diferenciação na sociedade mercadocêntrica e alega que:

Homens e mulheres já não vivem mais em comunidades onde um senso comum substantivo determina o curso de suas ações. Pertencem, em vez disso, a sociedades em que fazem pouco mais além de responder a persuasões organizadas. O indivíduo tornou-se uma criatura que se comporta.

Os indivíduos que se comportam foram afetados pela síndrome comportamentalista¹⁸, interiorizada imperceptivelmente através da naturalização e generalização do comportamento mercadológico, a ponto de transformá-lo no tipo de conduta dominante exercida pelo ser humano. Logo, a vida humana associada é baseada nos processos reguladores do mercado e proporciona ao indivíduo uma vida direcionada apenas para seus interesses individuais (GUERREIRO RAMOS, 1989; PAES DE PAULA, 2008).

A unificação do comportamento humano às regras do modelo econômico, que Guerreiro Ramos (1989) conceituou como síndrome comportamentalista, é percebida também por Godbout (2002, p. 64), quando afirma que “o indivíduo moderno não consegue pensar no que circula na sociedade sem se referir a essas noções e a esse modelo”.

É válido ressaltar que, assim como a síndrome comportamentalista – considerando-a como característica da sociedade centrada do mercado (GUERREIRO RAMOS, 1989) – a homogeneização dos traços culturais de cada grupo social e os laços existentes nesses grupos também são

¹⁸ Guerreiro Ramos (1989) apresenta traços de comportamentos dos indivíduos considerando a síndrome comportamentalista: fluidez da individualidade, formalismo, perspectivismo e operacionalismo. De acordo com o autor, a fluidez da individualidade baseia-se na representação e legitimação que a sociedade moderna faz de si mesma, tornando o indivíduo em uma criatura calculista e com regras objetivas de conveniência. O perspectivismo é consequência da individualidade fluida, onde a conduta de cada ser humano é afetada por uma perspectiva específica. O formalismo, terceiro traço psicológico da síndrome comportamentalista, é considerado como natural ao homem moderno, que substitui a preocupação com padrões éticos pela observância das regras. O quarto e último traço refere-se ao operacionalismo, quando afirma que para analisar um caráter cognitivo é necessário um método que possa validar e verificar o conhecimento, sendo o operacionalismo necessário para sanar problemas práticos.

considerados por Guerreiro Ramos (1989) como característicos da sociedade mercadocêntrica.

Nos dias de hoje, o mercado tende a transformar-se na força modeladora da sociedade como um todo, e o tipo peculiar de organização que corresponde às suas exigências assumiu o caráter de um paradigma, para a organização de toda a existência humana. Nessas circunstâncias, os padrões de mercado, para pensamento e linguagem, tendem a tornar-se equivalentes aos padrões gerais de pensamento e linguagem (GUERREIRO RAMOS, 1989, p. 92).

Essas características resultam em indivíduos que acreditam que competição, cálculo, interesse em ganho e características econômicas, fazem parte da essência humana, salientando que a organização econômica, espaço propício para o desenvolvimento dessas características, é o ambiente ideal para a atualização do indivíduo (GUERREIRO RAMOS, 1989). Para criar o vínculo organizacional, os indivíduos tornaram-se detentores de empregos, e devem possuir caráter impessoal e despersonalizado, já que é por meio deste que o indivíduo será avaliado. Segundo Guerreiro Ramos (1989), possuir um emprego é a categoria dominante para reconhecer o valor dos propósitos humanos, caso contrário - não ser detentor de um emprego -, o indivíduo não possui valor perante a sociedade e é desprovido de identidade social. Sua relação com as organizações, por meio do vínculo empregatício, suprime a subjetividade inerente à vida humana.

Guerreiro Ramos (1989) afirma que a racionalidade funcional, característica da sociedade de mercado, se tornou sociomórfica. Essa racionalidade é simplificada para uma norma de entendimento: o cálculo utilitário de consequências (GUERREIRO RAMOS, 1989; FRANÇA FILHO, 2010).

Para Guerreiro Ramos (1989, p. 6), a racionalidade funcional é relacionada “a qualquer conduta, acontecimento ou objeto, na medida em que este é reconhecido como sendo apenas um meio de atingir uma determinada meta”. Esta racionalidade foi analisada por Max Weber, considerada por ele como necessária para a ordenação da vida política e social. Serva (1997, p. 19) conceitua a racionalidade instrumental, ou funcional, como “lógica subjacente às ações, determinando o padrão de ‘sucesso’ a ser atingido, um sucesso orientado pelas ‘leis’ do mercado e egocêntrico por natureza”. O homem é motivado a utilizar o cálculo utilitário de consequências em todas as áreas da vida e seus valores são

minimizados e resumidos àqueles atrelados aos valores econômicos, sendo estes, supervalorizados em relação aos demais.

Segundo Godbout (2002), a racionalidade instrumental é baseada na otimização e preferência, sendo a primeira dependente da segunda. A preferência ordena as prioridades e auxilia nas decisões dos indivíduos. Ora, se o indivíduo apenas se comporta e as características mercadológicas orientam todos os enclaves sociais e áreas da vida, a as escolhas do sujeito será de acordo com a racionalidade instrumental.

Neste tocante, duas teorias foram propostas para que as características citadas anteriormente sejam superadas: a teoria da delimitação dos sistemas sociais de Guerreiro Ramos e a sociologia da dádiva do M.A.U.S.S. Essas teorias serão apresentadas nos próximos tópicos.

2.2 TEORIA DE DELIMITAÇÃO DOS SISTEMAS SOCIAIS.

“Essa casinha de pombo,
É para o meu povo girar”¹⁹

Alberto Guerreiro Ramos foi um ilustre pensador brasileiro. Negro, baiano, sociólogo, político e exilado na ditadura militar brasileira, Alberto Guerreiro Ramos contribuiu para o início dos estudos críticos na área de Administração no Brasil (PAES DE PAULA, 2008). O autor possui uma vasta bibliografia e dentre as principais obras do autor estão os livros “introdução crítica à sociologia brasileira” de 1957 e “a nova ciência das organizações” de 1981 que são utilizados neste trabalho.

O livro “introdução crítica à sociologia brasileira” foi utilizado ao apresentar a crítica étnico-racial realizada pelo autor (*vide* item 1.2), e a atualidade dessa crítica é reforçada por Tragtenberg (2016) no centenário realizado em sua memória. Já o livro “a nova ciência das organizações” foi a última obra realizada pelo autor antes de seu falecimento em 1982. Essa obra possui destaque na ciência da Administração por apresentar uma alternativa emancipatória do indivíduo e, consequentemente, a superação de uma sociedade centrada no mercado. Nas palavras de Paes de Paula (2008, p. 81), “Guerreiro Ramos conclui que, sem perder de vista

¹⁹ Ponto de umbanda (cântico) em homenagem as entidades de rua (Pombo-giras e exus). Esse cântico é um rito que a entidade responsável pela casa (anfitrião) oferece o espaço físico para que as outras entidades se sintam confortáveis a utilizá-lo.

a importância do coletivo, a psique humana deve ser o aspecto central na redefinição das ciências sócias e da teoria organizacional”.

Neste tocante, as primeiras afirmações apresentadas da obra deste autor são relacionadas a percepção que Guerreiro Ramos (1989) possui sobre a importância da abordagem do indivíduo, alegando que eles não devem ser caracterizados como criaturas que apenas se comportam, pois, os indivíduos também agem. A ação, explicada pelo autor, é baseada na conduta ética e não o cálculo de consequência, este, quando ocorre, é por causalidade. A influência da síndrome comportamentalista na sociedade de mercado ocorre na substituição de características substantivas por características instrumentais, alterando os conceitos de bom homem e boa sociedade. A necessidade de reversão destas características é revelada por Guerreiro Ramos (1989, p. 52) que afirma ser necessário uma nova abordagem e tratamento do ser humano:

[...] deve ser compreendido que todas as sociedades são menos boas; apenas o ser humano, eventualmente, merece ser caracterizado como bom. O bom homem, por sua vez, nunca é um ser inteiramente socializado; é, antes, um ator sob tensão, cedendo ou resistindo aos estímulos sociais, com base em seu senso ético. Na verdade, os processos não regulados do mercado jamais podem gerar uma boa sociedade. Tal sociedade só pode resultar das deliberações de seus membros em busca da configuração ética, substantiva, de sua vida humana associada.

Com isso, a importância que o indivíduo e sua subjetividade possuem para remodelar a sociedade centrada no mercado em uma nova sociedade é destacada. Da mesma maneira que a ação é diferenciada de comportamento por Guerreiro Ramos, o autor afirma que *a ocupação se opõe ao trabalho*, sendo apresentada também como alternativa a outra característica da sociedade mercadocêntrica. Segundo Guerreiro Ramos (1989), a ocupação enquadra-se como atividade de categoria existencial superior, que atende ao desejo de auto atualização do indivíduo, ou seja, possui um fim em si mesma e é gratificante. O trabalho, entretanto, é determinado por necessidades objetivas, exigindo esforços penosos do indivíduo.

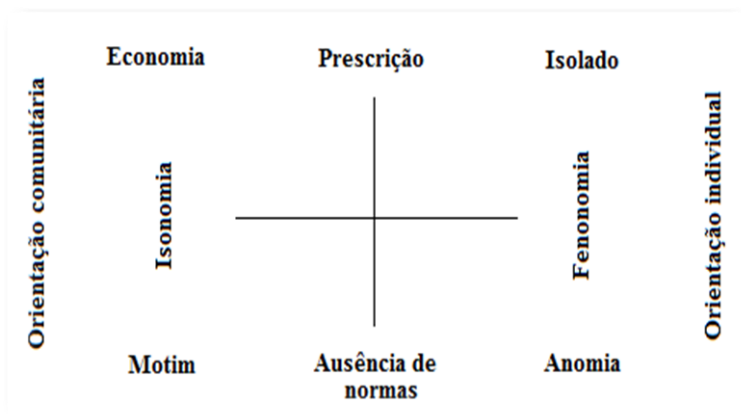
Guerreiro Ramos (1989) afirma que valores como amor, honestidade, auto atualização e confiança não podem ser encontrados em organizações formais que seguem as premissas mercadológicas – racionalidade instrumental, homem como ser que se comporta e ênfase no

trabalho. Sendo assim, o autor propõe uma abordagem substantiva da organização, onde as organizações são separadas em diferentes enclaves de acordo com o seu objetivo, tempos, espaços, tecnologias e cognições. A proposta de Guerreiro Ramos é a de uma sociedade multicêntrica, um modelo multidimensional, em que o mercado é regulado e legítimo. De acordo com Guerreiro Ramos (1989, p. 142):

O espaço retratado pelo padrão é um espaço em que o indivíduo pode ter ação adequada, em vez de comportar-se apenas de maneira que venha a corresponder às expectativas de uma realidade social dominada pelo mercado.

Para delimitar os sistemas sociais, Guerreiro Ramos (1989) apresenta o paradigma paraeconômico. O paradigma e suas dimensões são apresentados através da Figura 2.

Figura 2 - Paradigma Paraeconômico



Fonte: Guerreiro Ramos (1989, p. 141).

Guerreiro Ramos (1989) subdivide os sistemas sociais em duas dimensões: a prescrição ou ausência de normas e a orientação comunitária ou orientação individual. As dimensões apresentadas pelo autor mostram a possibilidade da atualização do indivíduo em diversos ambientes, desde o ambiente individual e exclusivo até o ambiente coletivo, além da ausência ou presença de normas. Para Guerreiro Ramos (1989), a maior proximidade de uma organização com características econômicas acarreta em menor probabilidade de atualização do indivíduo, ou seja, quanto mais normas operacionais há na organização, mais distantes os indivíduos que dela participam estão da possibilidade de atualização pessoal.

Nos sistemas sociais que visam maximizar a atualização pessoal, as prescrições não são eliminadas. São mínimas, porém, e nunca são estabelecidas sem o pleno consentimento dos indivíduos interessados. Tais sistemas são bastante flexíveis para estimular o senso pessoal de ordem e de compromisso com os objetivos fixados, sem transformar os indivíduos em agentes passivos. A total eliminação das prescrições e das normas é incompatível com uma significativa atualização humana no contexto do mundo social (GUERREIRO RAMOS, 1989 p. 146).

As categorias apresentadas pelo paradigma paraeconômico são delimitadas de acordo com as dimensões às quais são próximas. Cabe destacar que a ausência de normas é incompatível com a vida humana associada, desta forma, as categorias de anomia e motim não são compatíveis com a estrutura social pois eles não possuem compromisso com as regras. Neste aspecto, o indivíduo anômico não possui identificação com quaisquer crenças existentes na sociedade e não se adapta aos padrões sociais. De acordo com Guerreiro Ramos (1989, p. 147 – grifo no original):

Anomia refere-se a indivíduos desprovidos de normas orientadoras, que não tem o senso de relacionamento com outros indivíduos. *Motim* é a referência de coletividades desprovidas de normas, a cujos membros falta o senso de ordem social. Pode acontecer que uma sociedade se torne passível de perturbação pelos *motins*, quando perdem, para seus membros, a representatividade e o significado.

O indivíduo isolado, entretanto, segundo Ramos (1989), atende às prescrições normativas. De fato, ele é fiel a uma regra que lhe é única, já que para ele a sociedade é incontrolável e irremediável. O indivíduo isolado participa da sociedade, porém de uma forma que não contradiga seu credo específico. Da mesma maneira que o indivíduo isolado, a economia é um ambiente propício para normas, sendo altamente ordenado. Guerreiro Ramos (1989) apresenta características específicas da economia, enfatizando que ela é o principal – que tende a ser único – enclave nas sociedades centradas no mercado. A economia é baseada na comercialização de bens e produtos, logo, possui fregueses e/ou clientes e é orientada na busca do lucro. Nesse enclave social, as palavras eficácia e eficiência possuem destaque. Geralmente, as economias possuem

grandes dimensões e necessitam de complexidade para um bom funcionamento. Devido a isso, elas possuem hierarquias, o poder é unilateral e há coerção entre os membros. Os indivíduos são detentores de empregos e a informação que circula entre os membros é irregular.

A isonomia é caracterizada por prezar a igualdade entre seus membros. Segundo Guerreiro Ramos (1989), elas priorizam a auto atualização e tem caráter auto gratificante, considerando que o objeto das isonomias é desempenhar atividades compensadoras em si mesmas. As prescrições são mínimas, e, caso necessárias, são decididas por consenso. Diferentemente das economias, os indivíduos não são detentores de empregos, as atividades são exercidas por vocação. Devido à igualdade entre os membros, não há hierarquias e, inexistente líder e liderado. Quando há necessidade de autoridade, o representante é escolhido da mesma maneira que as prescrições, por meio consensual.

O caráter consensual nas decisões e escolhas de liderança, quando necessárias, não tornam as isonomias em democracia, pois as relações interpessoais entre os membros de um ambiente isonômico são primárias, destacando o tamanho moderado deste enclave. Guerreiro Ramos (1989) destaca que esse modelo de enclave social está mais presente na sociedade atual, porém não há organizações que atinjam as características isonômicas em sua totalidade, visto que é um modelo heurístico. Há apenas organizações que possuem predominância de características isonômicas frente às características dos demais enclaves sociais. Segundo Guerreiro Ramos (1989), a busca por organizações com características isonômicas é realizada por pessoas que não se satisfazem com o padrão de vida da sociedade moderna.

As associações de moradores, algumas organizações religiosas, associação de pais e alunos, cooperativas, associações artísticas, coletivos de rua, conselhos de pessoas interessadas em um determinado assunto de sua comunidade (conselho de saúde, de segurança e etc.), são alguns exemplos práticos de organizações que podem possuir características isonômicas predominantes.

Por sua vez, a fenomenia é caracterizada por ser formada por um pequeno grupo ou apenas por um indivíduo, onde destaca-se o máximo de opção pessoal e o mínimo de prescrição a normas. De acordo com Guerreiro Ramos (1989, p. 160):

As fenomenias são o menor tipo concebível de cenário social e uma fenomenia pode mesmo se compor de uma só pessoa [...]. Parece, contudo, duvidoso que uma fenomenia tenda a manter sua

capacidade de sobrevivência, quando o número de seus membros excede a cinco.

As características fenonômicas, apresentadas por Guerreiro Ramos (1989), propiciam um ambiente para o desenvolvimento da criatividade e a autonomia necessária para tal. As obras/atividades são automotivadas e exigem, dessa forma, um grande esforço dos indivíduos. A fenonomia é protegida da penetração do mercado, e se ocorrem relações econômicas, serão de forma incidental. Outra característica das fenonomias é que os indivíduos possuem consciência social. Os exemplos de fenonomias são artesãos, pintores, artistas, escritores e etc.

Assim, com a delimitação dos sistemas sociais, Guerreiro Ramos (1989) apresenta uma alternativa para uma sociedade centrada no mercado: a sociedade multicêntrica ou multidimensional. A proposta do autor é um sistema social onde o mercado seja regulado e as possibilidades dos indivíduos à auto atualização sejam maiores. Para tanto:

[...] a lei dos requisitos adequados estabelece que a variedade de sistemas sociais é qualificação essencial de qualquer sociedade sensível às necessidades básicas de atualização de seus membros, e que cada um desses sistemas sociais determina seus próprios requisitos de planejamento (GUERREIRO RAMOS, 1989, p. 156).

Guerreiro Ramos (1989) esclarece que esta lei está em modo embrionário e que somente foram realizadas afirmações hipotéticas sobre os tópicos desenvolvidos: tecnologia, tamanho, cognição, tempo e espaço. A tecnologia é abordada brevemente no trabalho tendo como justificativa os trabalhos já desenvolvidos pelos autores das teorias administrativas tradicionais. A tecnologia é a estrutura necessária para o desenvolvimento de todos os enclaves sociais no intuito de facilitar o alcance das metas escolhidas. Uma indústria, uma associação e uma oficina são exemplos práticos para economia, isonomia e fenonomia, respectivamente (SIMON, 2015).

O tamanho possui dimensões distintas para cada enclave social, sendo que os limites máximo e mínimo são estipulados pelo contexto no qual estão inseridos, para que sua lógica não seja rompida. As economias possuem tamanhos diferentes para cada finalidade. Para economias convencionais, a dimensão tende a ser grande. As isonomias, baseando-se na priorização das relações interpessoais primárias, tendem a possuir tamanho moderado (GUERREIRO RAMOS, 1989).

A cognição desenvolvida por Guerreiro Ramos (1989) foi baseada em Habermas. O autor afirma que: um sistema cognitivo funcional é característico quando há necessidade de produção ou controle do ambiente; um sistema cognitivo político, quando há necessidade de estimular o bem-estar social; um sistema cognitivo personalístico, quando há a necessidade de desenvolvimento do autoconhecimento; e, um sistema cognitivo deformado, quando não há interesse no desenvolvimento de um sistema único central. Os sistemas cognitivos acima mencionados são característicos das economias, isonomias, fenomenias e anomias, respectivamente.

O espaço é outra dimensão importante dos enclaves sociais. Guerreiro Ramos (1989, p. 163) destaca que “exigências específicas de dimensões espaciais são inerentes a cada tipo de cenário social” e que elas afetam os indivíduos inadvertidamente, estimulando-os, psicologicamente, a seus objetivos pré-estabelecidos. Os espaços são considerados sócio afastadores ou sócio aproximadores. Para isonomias, fenomenias e anomias, o espaço mais propício é o sócio aproximador. Para economias, entretanto, o espaço sócio afastador é comumente percebido, não isentando a necessidade de um espaço sócio aproximador no intuito de facilitar o alcance dos objetivos.

Espaço e tempo são considerados como mutualmente envolvidos, sendo que para cada espaço deve haver organizações temporais específicas. O padrão temporal de uma economia é diferente do de uma isonomia, por exemplo. Guerreiro Ramos (1989) afirma que, para economias o tempo é serial, em que as atividades são exercidas em séries temporais, dificultando o relacionamento e desenvolvimento dos indivíduos. Nas isonomias, o tempo é convivial, pois propicia aos membros tempo necessário para o desenvolvimento da atualização pessoal e a interação com os demais membros. Nas fenomenias, o tempo característico é o de salto, sendo baseado na intensidade que o indivíduo desenvolve a criatividade e o auto esclarecimento. Por fim, o tempo característico das anomias é o tempo errante, quando a direção deste é inconstante.

No intento de facilitar a visualização dos requisitos de cada enclave social e as características dos modelos propostos pelo autor, o Quadro 1 apresenta, sucintamente, as principais características dos enclaves na nova sociedade proposta por Guerreiro Ramos que serão utilizados na análise da organização em estudo deste trabalho.

Quadro 1 – Principais características das economias, isonomias e fenonomias

Economia
<p>Ambiente propício para normas; Possui clientes e fregueses; Compra e vende bens e produtos; Busca o lucro; Possui hierarquias; Poder unilateral e há coerção entre os membros; Vínculo empregatício entre organização e indivíduos; Relações secundárias. Espaço sócio afastador Tempo serial Tamanho grande</p>
Isonomias
<p>Igualdade entre os membros; Auto atualização; Atividades compensadoras em si mesmas; Prescrições mínimas; Decisões de modo consensual; Não há líderes e liderados; Atividades exercidas por vocação; Não há hierarquias; Relações primárias. Espaço sócio aproximador Tempo convivial Tamanho moderado</p>
Fenonomias
<p>Opção pessoal; Ambiente propício para criatividade e autonomia; Obras automotivadas; Relação econômica incidental. Espaço sócio aproximador Tempo de salto Tamanho pequeno</p>

Fonte: Elaboração própria.

Percebe-se que as isonomias e fenonomias possibilitam maior facilidade para que a substantividade do sujeito seja considerada, possibilitando interações primárias e a possibilidade de criação de vínculo social.

Segundo Guerreiro Ramos (1989), a substantividade do indivíduo é um importante aspecto a ser considerado nas organizações, porém, conforme citado anteriormente, o modelo proposto pelo autor é heurístico. Nas palavras de Guerreiro Ramos (1989):

Muito resta ainda a ser feito, para transformar a nova ciência num instrumento de reconstrução social. (...). Nenhuma diretriz operacional para o planejamento, a implementação, a manutenção e a articulação dos variados e complementares sistemas sociais foi apresentada neste livro. (...). Estou, certamente, consciente dessa e de outras omissões do livro, mas estou já empenhado num desenvolvimento ulterior desta análise, e que é uma análise baseada naquilo que estou aprendendo com as experiências de pessoas interessadas que atualmente, de muitas maneiras e em muitos lugares, estão lutando para achar alternativas viáveis para o atual estado de coisas que prevalece no mundo (GUERREIRO RAMOS, 1981, p. 197-198, grifo do original).

Devido ao falecimento do autor, seus estudos foram apenas teóricos e não aplicados em organizações reais. Percebendo esta lacuna, Serva (1997) embasou-se no modelo de Guerreiro Ramos para resolver o “impasse” da aplicabilidade da racionalidade substantiva nos processos organizacionais, acrescentando o modelo da racionalidade comunicativa de Habermas. Os trabalhos de Serva foram considerados pioneiros nos estudos organizacionais e inauguraram um novo campo de estudos (SIQUEIRA; SERVA, 2015; SANTOS; SERVA, 2013; SERVA et al, 2015). Este campo de estudos, atualmente, possui duas gerações, considerando como ponto de partida Guerreiro Ramos (1989) e os estudos de Serva (1996) (SERVA et al, 2015; SANTOS; SERVA, 2013) ²⁰. A primeira geração de estudos sobre a racionalidade possui uma ampla abrangência sobre organizações e seus respectivos setores, processos organizacionais, eixos e pressupostos teóricos e metodologia (SERVA et al, 2015). Já a segunda geração de estudos sobre a racionalidade extrai da primeira geração suas principais contribuições e destaca a tensão existente entre as racionalidades substantiva e instrumental. Ao utilizar a

²⁰ Serva et al (2015), amparando-se em Santos (2012), apresentam a subclassificação dos trabalhos realizados pela primeira geração dos estudos sobre a racionalidade a partir de Guerreiro Ramos (1989). A geração supracitada é subdividida em três grupos: o primeiro grupo é restrito a replicação do modelo de Serva (1996), o segundo grupo possui outras abordagens e acrescenta outros campos de conhecimento para dialogar com o modelo baseado em Guerreiro Ramos e Habermas e, por fim, o terceiro grupo refina suas pesquisas em duas ou três características organizacionais, apresentando a tensão entre as racionalidades e a possibilidades desta tensão estar presente na mesma gestão.

palavra tensão, os estudiosos embasam-se no conceito utilizado por Guerreiro Ramos (1989), conforme percebido por Siqueira e Serva (2014, p. 8): “o novo sentido que o sociólogo baiano confere à tensão diz respeito ao permanente conflito entre racionalidade substantiva e instrumental”.

É importante destacar que a racionalidade instrumental não deve ser relacionada a aspectos negativos, tampouco como oposição a razão substantiva. Deve-se, sim, considerar a tensão existente entre essas racionalidades, aceitando sua coexistência dentro dos processos organizacionais em todos os enclaves sociais (SIQUEIRA; SERVA, 2014). Dessa forma, pode-se afirmar que a coexistência da racionalidade instrumental e racionalidade substantiva transcende as investigações de predominância da primeira em relação à segunda, possibilitando a ênfase na investigação em *como* ocorre esta tensão entre as racionalidades nos processos organizacionais.

Portanto, a proposta de Guerreiro Ramos (1989) – a teoria da delimitação dos sistemas sociais (paradigma paraeconômico e lei dos requisitos adequados) – apresenta a possibilidade que os indivíduos possuem de desenvolver as diversas relações existentes na vida humana associada.

Pode-se inferir a partir do exposto que as organizações com características predominantemente substantivas proporcionam ambientes propícios às trocas-dávivas (VIZEU, 2009), apresentadas por meio da sociologia da dádiva no próximo tópico.

2.3 SOCIOLOGIA DA DÁDIVA

“Se veres um filho caído no chão,
Levanta, levanta, são todos irmãos.
Porque filho de umbanda não fica no chão”²¹

Para melhor compreensão sobre a sociologia da dádiva, esse tópico segue a ordem cronológica desta teoria. Inicialmente será apresentada a obra de 1924 de Marcel Mauss, sociólogo e antropólogo francês, sua motivação para realizar esta obra e suas conclusões. Posteriormente, será discutida a percepção de filósofos sobre essa obra e a importância dela para o movimento antiutilitarista, apresentando na sequência,

²¹ Ponto de umbanda (cântico) utilizado nos rituais religiosos de batismo. A simbologia a ser passada com esse cântico é informar ao novo adepto a religião que há irmandade e solidariedade dentre os participantes, iniciando sua participação nessa coletividade.

especialmente o Movimento Antiutilitarista das Ciências Sociais – M.A.U.S.S (*Mouvement Anti-Utilitariste dans les Sciences Sociales*). Este movimento reúne filósofos e pesquisadores franceses que criticam a teoria econômica hegemônica baseando-se na obra de Marcel Mauss (2001). Os conceitos de Marcel Mauss (2001) serão confrontados com os conceitos defendidos pelo MAUSS, apresentando assim a evolução da teoria para a aplicabilidade do sistema da dádiva na contemporaneidade.

A obra *Essai sur le don*, escrita em 1924 pelo sociólogo e antropólogo francês Marcel Mauss, envolve o relato de características das relações existentes nas sociedades arcaicas. A criação desta obra foi incentivada pela necessidade sentida pelo autor em retomar estudos das sociedades arcaicas para compreender sentimentos e relações, e reencontrar motivos de vida e de ação, após a percepção de uma distorção de valores sociais e econômicos na sociedade moderna (MAUSS, 2001). Segundo Mauss (2001, p. 179)

a sociedade quer reencontrar a célula social. Ela procura, envolve o indivíduo, num curioso estado de espírito, onde se misturam o sentimento dos direitos que ele tem e outros sentimentos mais puros: de caridade, de “serviço social”, de solidariedade. Os temas da dádiva, da liberdade e da obrigação na dádiva, o tema da liberdade e do juro que se tem de dar, reaparecem entre nós, como reaparece um motivo dominante esquecido por demasiado tempo.

Nesta obra, Mauss (2001) compara as influências das trocas nas relações nas sociedades arcaicas, confrontando as diversas sociedades estudadas pelo autor. O autor propõe apresentar o quanto as sociedades em análise mantêm o estado natural das relações e se estas relações mantêm o vínculo por meio de um contrato firmado entre os indivíduos. Contrato, este, que obriga as coletividades a se relacionar, trocando e contratando entre si. Segundo Martins (2013, p. 68-69), o retorno às sociedades arcaicas realizado por Mauss o permite demonstrar que

(...) antes daquilo a que chamamos de lógica utilitarista mercantil existe outra lógica, antiutilitarista, chamada de dom, que proporciona à ação social não apenas uma resposta para os problemas utilitários (...), mas também uma dimensão expressiva (...) à origem da complexidade e variedade da existência humana.

Ao retomar às sociedades arcaicas, Mauss (2001) deparou-se com conceitos morais e econômicos a respeito das relações sociais. Para Martins (2013, p. 69), o sistema do dom descrito por Mauss “se manifesta sempre por meio de regras de honra, prestígio e de redistribuição de serviços e presentes que obrigam mutuamente todos os protagonistas”. Essa obrigatoriedade une os indivíduos em ambos os aspectos – morais e econômicos.

Para Mauss (2001, p. 183), a relação econômica existente nas sociedades arcaicas distingue-se da lógica econômica “supostamente natural do utilitarismo”, pois embasa as trocas realizadas com aspectos simbólicos, acrescentando a noção de valor a elas. A noção de valor descrita por Mauss (2001) não possui viés mercantil – o lucro – mas o viés da dádiva – a troca. E, é esse valor econômico das trocas que desenvolve a relação dentro do sistema do dom.

Desta forma, as relações iniciam-se com o interesse em dar, em sentir-se superior socialmente pela capacidade de distribuir, doar e ofertar maior valor econômico a outrem. Para Mauss (2001), o desenvolvimento das relações está atrelado diretamente às relações econômicas existentes nas sociedades arcaicas e às trocas de bens de valor, e, estas relações, dão origem às hierarquias existentes nas sociedades estudadas por ele.

Nestas civilizações, é-se interessado, mas de uma maneira diferente da do nosso tempo. Aforra-se, mas para gastar, para “obrigar”, (...). Por outro lado, troca-se, mas sobretudo coisas de luxo, ornamentos, vestuário, ou então coisas imediatamente consumidas, festins. Restitui-se com usura, mas para humilhar o primeiro doador ou cambista e não apenas para o compensar pela perda que lhe causa um “consumo diferido” (MAUSS, 2001, p. 188).

Após tal percepção, Mauss (2001) nota que o vínculo social é reflexo dos conceitos morais e econômicos existentes na sociedade, e estes conceitos influenciam nas relações sociais entre os indivíduos e suas coletividades. A presença do sistema do dom, nas sociedades arcaicas que Mauss (2001) analisou, aparecem em aspectos cotidianos dos indivíduos, na sua relação entre si e nas relações com outras coletividades. Na explicação do autor, o chefe de um clã inicia o vínculo com o chefe de outro clã com dois interesses: econômico e moral. O interesse econômico ocorre ao sentir a necessidade de criar a hierarquia de superioridade, de poder “dar” mais, dar algo de maior valor. O interesse moral ocorre com o ato, transferindo ao clã receptor do dom a liberdade de aceitar ou

rejeitar esse presente, esse dom. Se este dom for recusado, afirma-se que não há igualdade entre os clãs e que o clã não possui a mesma capacidade de riquezas e bens, tornando-se inferior ao clã ofertador. Já a aceitação deste dom direciona o clã recebedor à retribuição, e o ciclo retorna para o clã que iniciou as relações sociais. A recusa, ou não, do dom e a possibilidade de retribuí-lo mantém o vínculo entre os clãs.

Com isso, Mauss (2001) afirma que as sociedades arcaicas não possuem interesses particulares, individualistas, para iniciar o sistema do dom. Segundo ele, as características das sociedades arcaicas não estavam atreladas a valores econômicos de compra e venda. Estas sociedades possuíam outras motivações e ações para iniciar relações sociais, e esta é a importância delas: apresentar a sociedade ocidental o caminho ideal para prosseguir (MAUSS, 2001).

Há diversas leituras sobre o “Ensaio sobre a dádiva” de Marcel Mauss e a importância que esta obra possui para discussão da lógica utilitarista existente na sociedade ocidental. Dentre estas leituras está a de Martins (2013). Para o autor, a obra de Marcel Mauss possui duas leituras: um discurso explicitamente antiutilitarista e uma abordagem implicitamente estética. Segundo o mesmo, o discurso antiutilitarista da obra de Mauss (2001) critica a unificação de pensamentos e ações à lógica utilitarista, transformando todas as relações sociais em relações mercantis, ou com características mercantis. Para fundamentar tal crítica, Marcel Mauss relata os aspectos morais existentes nas relações das sociedades analisadas por ele (MARTINS, 2013). O aspecto moral das relações sociais descritos pelo autor é o aspecto mais utilizado da obra “Ensaio sobre a dádiva” (MARTINS, 2013). Entretanto, a abordagem estética da obra de Marcel Mauss – que segundo Martins (2013) é menos usual por estar apenas implícita na obra – apresenta a importância dos ritos, artes e religião, destacando a necessidade de estudar, analisar e interpretar a sociedade em sua integridade, considerando-a como fato

social total²². Para Martins (2013), a abordagem estética do “Ensaio sobre a dádiva” apresenta a crítica decolonial²³ que o autor possui e demonstra a importância de tal crítica para o pensamento utilitarista que estava se desenvolvendo na Europa neste período.

A importância da obra e da crítica antiutilitarista e decolonial de Marcel Mauss para a sociedade ocidental se perpetua até a contemporaneidade. Há dois posicionamentos contemporâneos distintos baseados em sua obra para a utilização do sistema do dom: o anutilitarismo e o antiutilitarismo. Esses posicionamentos são embasados na afirmação de Mauss (2001) sobre a necessidade de um novo enfoque para uma sociedade que distorceu seus valores após o contato com a sociedade ocidental, tendendo à unificação do pensamento desta última.

A este respeito, Caillé (2009) afirma que o posicionamento anutilitarista é o mais radical, pois estimula o rompimento com todos os interesses particulares, contratuais e interesses de reciprocidade. De acordo com o autor, os filósofos desse movimento afirmam que a dádiva

²² Fato social total é um importante conceito também oriundo do “Ensaio sobre a dádiva” de Marcel Mauss. Segundo Mauss (2001), a sociedade é composta de diversas instituições que estão interligadas entre si. Para o autor, estudar essas instituições em sua complexidade é uma maneira de relatar a realidade social, proporcionando a visão do concreto por completo. Mauss (2001) ainda afirma que, após a abordagem seccionária das instituições realizada pela história e sociologia, a abordagem da totalidade é necessária à explicação do grupo inteiro e de seus comportamentos e, mesmo apresentando uma análise mais generalizada, apresenta a realidade tal como ela é. Para maiores esclarecimentos ver Mauss (2001).

²³ A crítica de Mauss (2001) enquadra-se nas críticas decoloniais ao realizar a descrição de sociedades não europeias a partir da visão desses sujeitos sociais. Para um melhor entendimento é necessário distinguir a crítica decolonial da crítica pós-colonial. A crítica decolonial reconsidera valores marginalizados no período colonial e que se mantiveram como tal após a homogeneização da cultura mundial em uma cultura eurocêntrica, tornando-se resistentes desde então. A importância desta crítica é defendida por Martins (2013, p. 62) ao afirmar que esta crítica tem como norte a “revalorização de saberes esquecidos ou negligenciados”, rompendo com as ideologias existentes desde o período da colonização. Ela é, então, a visão dos sujeitos sociais sob sua ótica e respeitando sua trajetória e a trajetória de seus antepassados. Diferentemente, a crítica pós-colonial refere-se à reflexão realizada a partir da colonização, tendo como base a visão dos colonizadores europeus – cultura eurocêntrica – e, então, denunciar a dominação desses colonizadores e a influência que eles exercem na construção do mundo colonizado (MARTINS, 2013; ROSEVICS, 2014). Para maiores informações ver Martins (2013) e Rosevics (2014).

deverá ser reavivada na sociedade em sua essência, ou seja, “uma doação sem sujeito” (CAILLÉ, 2009, p. 103), isenta de todos os interesses de reciprocidade. O movimento antiutilitarista, entretanto, é menos radical e possui maior aplicabilidade na tessitura social (CAILLÉ, 2009). Diferentemente do movimento anutilitarista, esse movimento não prevê a necessidade de rompimento com características utilitaristas – interesse, intenção e subjetividade, pelo contrário, esse movimento percebe que o sistema do dom é um operador sociológico, que cria relações sociais de cooperação e solidariedade (CAILLÉ, 2009).

O sistema do dom na obra de Marcel Mauss (2001), ainda pode ser compreendido a partir de duas perspectivas: o enfoque geral e o enfoque sociológico. De acordo com Caillé (2002a, p. 192) a definição da dádiva no sentido geral é “toda ação ou prestação efetuada sem expectativa, garantia ou certeza de retorno; por esse fato, comporta uma dimensão de ‘gratuidade’”. Já a definição sociológica sobre a dádiva é “qualquer prestação de bens ou serviços efetuada sem garantia de retorno, tendo em vista a criação, manutenção ou regeneração do vínculo social. Na relação de dádiva, o vínculo é mais importante do que o bem”.

A definição sociológica, especificamente, é utilizada pelo movimento antiutilitarista, principalmente pelo M.A.U.S.S (*Mouvement Anti-Utilitariste dans les Sciences Sociales*), no qual este trabalho irá amparar-se. O M.A.U.S.S (movimento antiutilitarista das ciências sociais) iniciou-se na França na década de 1980, sendo considerado como “um movimento cultural e intelectual” (MARTINS, 2005 p. 12), cujo enfoque é apreender as formas concretas de ação que ocorrem na realidade. Neste aspecto, Martins (2005, p. 12) afirma que a essência do movimento ao utilizar a sociologia da dádiva na análise da sociedade contemporânea é

superar a dicotomia entre indivíduo e sociedade pelo simples fato que nenhum desses dois termos se sobrepõem um ao outro e que eles se engendram incessantemente através do conjunto de interrelações e interdependências que os ligam.

Para compreender a sociologia da dádiva desenvolvida pelos antiutilitaristas, especificamente pelo M.A.U.S.S., é necessário compreender inicialmente o posicionamento desta sociologia perante dois paradigmas: o individualista (neoliberal) e o holístico (GODBOUT, 1998; 2002; HAESLER, 2002).

Godbout (1998; 2002) distingue a dádiva desses dois paradigmas, afirmando que a dádiva desafia características de ambos. O individualista

ou neoliberal proporciona ao indivíduo encerrar relações sociais que não o interessam, mantendo próximas apenas as que interessam para ele. As relações sociais são mantidas apenas enquanto houver interesse para ambos, tornando-as de menor duração. Godbout (1998) ressalta essa característica ao criticar o neoliberalismo quanto à liberdade que proporciona ao indivíduo e, conseqüentemente, a ausência de dívidas que essa liberdade acarreta.

O modelo mercante visa à ausência de dívida. Nesse modelo, cada troca é completa. Graças à lei da equivalência, cada relação é pontual, e não compromete o futuro. Não tem futuro, e, portanto, não nos insere num sistema de obrigações. (GODBOUT, 1998, p. 41).

Ou seja, a sociedade moderna busca a ausência de dívida nas relações sociais, escapando das obrigações morais existentes nelas. O sistema do dom, entretanto, diferenciando-se desta lógica moderna dominante, afasta-se ao máximo da ideia de equivalência da racionalidade instrumental: baseia-se na dívida (HAESLER, 2002; GODBOUT, 1998; 2002). “A dívida, voluntariamente mantida, é uma tendência essencial da dádiva, assim como a busca da equivalência é uma tendência do modelo mercantil” (GODBOUT, 2002, p. 74).

Neste aspecto, o sistema do dom além de opor-se à ausência da dívida do paradigma dominante, contrapõe-se a mais um dos objetivos deste modelo: o interesse (GODBOUT, 1998; 2002; CAILLÉ, 2002a; HAESLER, 2002). “A dádiva não deve ser pensada sem o interesse (instrumental) ou fora dele, mas contra ele; [...] a dádiva subordina os interesses instrumentais aos interesses não instrumentais” (CAILLÉ, 2002a, p. 194).

A discussão sobre o afastamento do sistema da dádiva ao interesse, predominante no paradigma individualista, é realizada por Caillé (2013)²⁴. A este respeito, Caillé (2013) afirma que o dom e o interesse pessoal são compatíveis e se atraem, interpenetrando-se nas ações cotidianas dos indivíduos. “Essa é a razão pela qual o dom é ao mesmo tempo troca, sem se reduzir a esta, ao mesmo tempo condicional e incondicional, interessado e desinteressado” (CAILLÉ, 2013, p. 33).

²⁴ Caillé (2013) realiza uma ampla discussão sobre o “desinteressamento” (neologismo criado a partir da língua francesa que significa desprendimento de todo interesse pessoal), apresentando duas leituras sobre o interesse no sistema do dom a partir do “Ensaio sobre a dádiva” de Marcel Mauss e os equívocos, segundo o autor, das leituras realizadas por Jacques Derrida e Pierre Bourdieu.

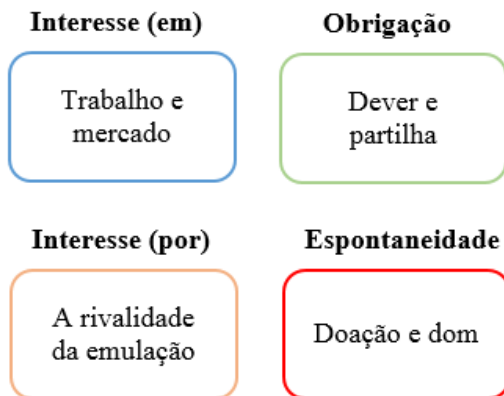
Caillé (2013) afirma ser necessário a distinção entre duas modalidades existentes: o *interesse em* e o *interesse por*. Para o autor, o *interesse em* é relacionado ao interesse instrumental relacionado a uma atividade, inserindo-se aos bens intermediários. Desta forma, os indivíduos possuem *interesse em* fazer algo. O *interesse por*, entretanto, é considerado um bem final, sendo o próprio fim da ação realizada.

Em resumo: o “desinteressamento” se opõe ao *interesse em* (que poderíamos talvez chamar interessamento) como o desinteresse se opõe ao *interesse por* (que não é outra coisa senão o prazer). O que leva a crer que o “desinteressamento” é impossível ou vão é, principalmente, o fato que o identificamos com o desinteresse e não distinguimos entre o sacrifício do *interesse em* e a perda do *interesse por*. Tão logo se evitem essas confusões, vários mistérios se dissipam. E nada proibe concluir a existência de um “desinteressamento” e de uma generosidade autênticas, a realidade do dom, desde o instante em que um interesse econômico, ou, mais geralmente, um interesse instrumental, um *interesse em*, um *interessamento*, é sacrificado. (CAILLÉ, 2013 p. 35 – grifo no original)

O autor também estipula duas motivações existentes na dádiva e suas respectivas oposições: interessamento-desinteressamento e interesse-desinteresse. O autor pretende, ao apresentar essas duas séries de motivações, afirmar que essas fontes são irreduzíveis umas às outras, sendo necessárias “ao desenrolar de uma existência humana razoável, ‘mediocre’ e equilibrada” (CAILLÉ, 2013, p. 37). Com isso, Caillé (2013) demonstra que as quatro funções existentes nas ações dos indivíduos necessitam uma das outras, sendo importantes para expor as exigências e serem modificadas pela existência delas nas ações dos sujeitos. Um exemplo disso é a abdicação de Buda aos seus bens materiais. Esta abdicação seria em vão se Buda não tivesse vivenciado todas as motivações anteriormente, pois é através dessa vivência, da oportunidade de vivenciar isso, que sua ação (abdicar de seus bens materiais e ao conforto que eles proporcionavam) torna-se importante, pois Buda tem algo a sacrificar.

Neste tocante, Caillé (2013) propõe um esquema hipotético para demonstrar as dimensões da ação em relação a cada experiência privilegiada. Este esquema está apresentado através da Figura 3, para facilitar a visualização das dimensões.

Figura 3 - Fontes possíveis da ação humana.



Fonte: Adaptado de Caillé (2013).

Analisando a figura que apresenta as fontes possíveis da ação humana vê-se que a espontaneidade influencia uma ação de dom e/ou doação – objeto de estudo deste trabalho. Para isso, Caillé (2013) realizou a distinção entre esses dois conceitos, facilitando o entendimento da dádiva – dom – para a sociedade contemporânea. O autor afirma que todos os erros sobre a identificação do dom ocorrem na confusão entre dom e doação, e que o dom está inserido na doação.

A este aspecto, Caillé (2013) afirma que os contemporâneos, ao pensar a dádiva, relacionam o dom como algo inexistente até o momento, que aparece sem explicação e sem razão, algo que é “dado”. Para comprovar tal afirmação, o autor exemplifica: “A vida nos é ‘dada’ pelos nossos genitores, mas ela excede infinitamente esse dom. Este excesso é o da doação sobre o dom” (CAILLÉ, 2013, p. 38). Compreende-se assim que o dom é uma parte da doação.

O essencial reside, acreditamos, no fato que, em última análise, o que forma o valor de um dom, além de sua utilidade material, de seu valor de signo, além mesmo de seu valor social, é o fato de que ele simboliza uma dimensão de doação, que ele afirma uma participação no universo da não-causa, da incondicionalidade, da própria vida. (CAILLÉ, 2013, p. 39)

Retornando a observação da figura que apresenta as fontes de motivação da ação humana defendidas por Caillé (2013), nota-se que a dádiva está atrelada à espontaneidade, à não obrigatoriedade normativa

de ser realizada, e este aspecto é o que diferencia o sistema do dom do paradigma holístico.

Em relação a esta oposição, Godbout (1998; 2002) afirma que as teorias holísticas consideram o indivíduo como reproduzidor das normas impostas pela sociedade: os indivíduos agem pelo interesse – característica do paradigma individualista –, mas também pelos valores, normas e regras morais interiorizadas por ele. Segundo Caillé (2002a) e Haesler (2002), para a visão holística, a ação do sujeito é influenciada pela estrutura preexistente, ou seja, sua ação é baseada na obrigação.

Godbout (1998; 2002) destaca que o paradigma holístico, com o comportamento moral sendo direcionador para as ações dos indivíduos, há um distanciamento da busca pelo prazer, assimilado ao paradigma individualista. Eis a diferenciação entre o paradigma holístico e a dádiva, “os atores valorizam o prazer na dádiva” (GODBOUT, 1998, p. 45). Não exige obrigatoriedade na realização da dádiva, ela busca o prazer e a espontaneidade, pois se existe obrigatoriedade, o dom torna-se inferior.

Outra característica do paradigma holístico, a que o sistema da dádiva se contrapõe, é a obediência às regras e normas. Percebe-se que a dádiva estimula a não obediência das mesmas, transcendendo-as. Nas palavras de Godbout (1998, p. 46): “existe uma tendência geral entre os atores de negar a obediência a regras no comportamento da dádiva”. Neste paradigma, as regras devem estar implícitas, de modo a salientar apenas o vínculo social entre os indivíduos (GODBOUT, 1998; 2002). Tirar a etiqueta de um presente, minimizando a alusão ao custo do mesmo é um comportamento realizado para que o valor do presente não seja considerado e não crie a obrigatoriedade de retorno, aumentando a importância do gesto, do dom que foi realizado (GODBOUT, 1998; 2002).

Outro exemplo a respeito da dádiva em relação à espontaneidade é a negação do dom. Negar o dom é uma maneira de desvincular o donatário da obrigatoriedade de retribuição. A negação do dom isenta o indivíduo que o recebeu de retribuir, e se este o realiza, será considerado como uma dádiva, um dom (GODBOUT, 1998; 2002). Ora, se o sistema do dom é baseado na busca pelo prazer e distanciamento da obrigação, o doador deve isentar o donatário de retribuir a dádiva recebida, proporcionando a retribuição (neste caso, incerta) prazerosa.

Nas palavras de Godbout (2002, p. 90) “a dívida é o que estabelece a distinção fundamental entre dom e mercado”. Esta característica de negação do dom, na dádiva, é evidente na cortesia existente na sociedade. Após agradecer uma ação (Obrigada; grata), é de “bom tom” isentar o

indivíduo de retribuição (De nada; não há de que). Este singelo gesto isenta o sujeito que recebeu a dádiva da obrigação de retribuí-la para manter o vínculo social. Se a retribuição ocorre, ela será considerada como um dom, já que é fruto da espontaneidade do sujeito²⁵. Percebe-se, então, que o intuito do sistema do dom é fortalecer o vínculo social entre os indivíduos e aumentar a confiança entre eles (GODBOUT, 1998; 2002).

Dessa forma, nota-se a diferença entre a dádiva e as visões individualista e holística sobre as relações entre indivíduos: o vínculo entre os sujeitos é criado com a dádiva de maneira espontânea (HAESLER, 2002; GODBOUT, 1998; 2002). Segundo Godbout (1998, p. 47 – grifo no original)

A “verdadeira” dádiva é um gesto socialmente espontâneo, um movimento impossível de captar em movimento, uma obrigação que o doador dá a si mesmo, mas uma obrigação interna, imanente.

Eis a importância da obra de Marcel Mauss. Se considerar a dádiva como movimento inerente ao indivíduo, o retorno às sociedades arcaicas, no intuito de compreender os valores adormecidos que existem em cada indivíduo, conforme realizado por Mauss (2001), é primordial. Este retorno aos valores existentes nas sociedades arcaicas mostra quais valores foram deturpados pelo paradigma dominante (GOBDOUT, 1998; 2002; GUERREIRO RAMOS, 1989; HAESLER, 2002; CAILLÉ, 2002a) e a influência que estes possuem nas ações dos indivíduos.

A sociedade se funda, sobretudo, na ambivalência da reciprocidade: existe o interesse, mas também o desinteresse, o contrato e o vínculo espontâneo, o pago e o gratuito. Pelo interesse utilitarista, dizem os maussianos, funda-se uma empresa comercial, mas não o vínculo social. E, no sentido contrário, pelo desinteresse espontâneo se fazem amigos,

²⁵ Caillé (2002b) apresenta características da linguagem que diferencia os bens em um sistema do dom. Para o autor, o processo de circulação de bens pode ser distinguido em três formas: a dádiva (que necessita de dívida), a redistribuição (relacionada a redistribuição estatal para minimizar a desigualdade) e a troca (a base de equivalência). Para a linguagem, o autor altera o termo circulação para comunicação, distinguindo as palavras também em três registros: o registro informativo (referente ao mercado), o registro imperativo (que evoca o sistema de ordens do Estado) e o registro da intersubjetividade (baseado no sistema do dom).

casamentos, etc..., mas não a economia de mercado ou o Estado (MARTINS, 2002, p. 12)

Percebe-se, então, que para iniciar o vínculo social duradouro é necessário distanciar-se da lógica utilitarista e aproximar-se do sistema do dom. Mauss (2001) explica o início do vínculo social com a apresentação da forma de criação das relações entre clãs. Para iniciar o vínculo e consequentemente o sistema do dom, o chefe do clã possui interesse moral e econômico para com o outro clã, enquanto o clã ofertado possui a possibilidade de recusar ou retribuir o dom ofertado inicialmente. As necessidades de dar e retribuir incluem-se na tríade da obrigação que alicerça o sistema do dom apresentado por Marcel Mauss: dar, receber e retribuir (MAUSS, 2001; MARTINS, 2002; 2005; CAILLÉ; GRAEBER, 2002).

A obrigação de dar é considerada pelo autor como a essência do sistema do dom. Para tal afirmação Mauss (2001) apresenta o mito da sociedade tsimshian. O mito tsimshian narra a história de uma tribo, onde uma de suas princesas gerou uma lontra. A lontra, então, passa a ser responsável pela alegria e alimentação de todas as pessoas da tribo, e, com sua capacidade de pesca no rigoroso inverno, a riqueza da família real aumenta após seu nascimento. Por não ter sido apresentada às demais tribos da região a Lontra acaba sendo morta acidentalmente por uma tribo vizinha. A morte da lontra acarreta no empobrecimento da tribo, além da morte por desgosto da mãe e avó do animal. A partir de então, os participantes da tribo iniciaram a realização de festejar o nascimento de seus descendentes, apresentando-os aos demais clãs para que ocorridos como o mito tsimshian não se repetissem (MAUSS, 2001). O mito apresentado por Mauss (2001) demonstra a necessidade (obrigação) de dar, de iniciar a relação de troca: “(...) a distribuição dos bens, é o ato fundamental do ‘reconhecimento’ (...) em todos os sentidos da palavra (MAUSS, 2001, p. 120).”

O ato de dar, segundo Godbout (1998; 2002), é natural ao ser humano e inicia-se ainda na infância²⁶, porém pode ser deturpado com a formação de identidade social e a necessidade de participação em um grupo social com seus semelhantes. Ou seja, a necessidade de dar pode ser alterada em virtude de outras necessidades, atribuídas ao objetivo do grupo social. Segundo Caillé (2002a), a obrigação de dar é alicerçada na espontaneidade e liberdade, o que corrobora a afirmação de Godbout (1998; 2002) de que o indivíduo possui “liberdade” para realizar o ato de dar, coincidindo, ou não, com o interesse do grupo ao qual pertence. A lenda Tsimshian incentiva os chefes dos clãs a ofertar uma festa a cada nascimento de um membro, para que os demais clãs tomem conhecimento sobre ele e acontecimentos como o da lenda sejam evitados (MAUSS, 2001). Assim, o vínculo social é iniciado pelo clã, e este possui liberdade e espontaneidade para realizá-lo.

O ato de receber, é igualmente apresentado por Mauss (2001) como uma obrigação no sistema do dom, impondo a aceitação da dádiva ao indivíduo. A aceitação do dom demonstra que o donatário possui a capacidade de retribuição, e não está humilhado ou rebaixado com o ato inicial (ato de dar): trata-se da aceitação da criação do elo social. Mauss (2001) destaca que a obrigação de receber extingue o direito de recusa do dom (MAUS, 2001). A este aspecto, Godbout e Caillé (1999) afirmam esta é a única característica não livre do sistema da dádiva. “Querendo, ou não, recebemos; frequentemente há retorno” (GODBOUT; CAILLÉ, 1999, p. 114). Os autores confirmam, desta forma, que o ciclo do sistema do dom é relacionado à possibilidade de retribuição. Cabe destacar que a retribuição à que os autores se referem não está atrelada só a bens materiais, mas também a bens simbólicos.

A obrigação do dom aparece necessariamente como um fenômeno total, atravessando a totalidade da vida social na medida em que tudo aquilo que participa da vida humana, sejam bens materiais ou

²⁶ Godbout (2002) defende a ideia do ato de dar como natural, baseando-se no altruísmo de alguns animais. O autor apresenta os estudos sobre a necessidade do ato de dar que se inicia na primeira infância dos indivíduos. Segundo o mesmo, esta necessidade é deturpada com a socialização do indivíduo na sociedade, fruto da aprendizagem social. É importante destacar que, para o autor, a participação em um grupo social, com uma identidade social específica, influencia na capacidade de dar do sujeito. Se o ato de dar resultar na desconstrução da identidade social e exclusão do indivíduo do grupo, não realizar o ato é justificado.

simples gestos, tem relevância para a produção da sociedade (MARTINS, 2005, p. 53).

Dessa forma, o ato de retribuir mantém o ciclo do sistema do dom. Segundo Mauss (2001, p. 123) “o *potlatch* deve sempre ser retribuído com juros, e mesmo qualquer dádiva deve ser retribuída de forma acrescida” pois “a dádiva não retribuída torna mais inferior aquele que a aceitou, sobretudo quando é recebida sem espírito de retorno” (MAUSS, 2001, p. 175). Nota-se, então, que a tríade da obrigação apresentada por Mauss (2001) cria um ciclo, uma necessidade de circulação do dom, de dar e retribuir as dádivas recebidas. Para Haesler (2002, p. 153), “não damos para recebermos, mas para que o outro dê por sua vez; [...]”. Assim, o autor destaca que o início do ciclo da dádiva ocorre com o ato de dar, e este se mantém com a retribuição do outro – o ato de retribuir.

Neste aspecto, o ato de retribuir é alicerçado na reciprocidade, visto a importância que ela possui nas relações sociais. A dádiva é um processo unilateral, sendo o indivíduo doador executante de uma ação espontânea – ausente da obrigação de dar. Godbout (1998; 2002) ressalta ser essa uma peculiaridade de difícil compreensão sobre o sistema do dom. A dádiva pode possuir reciprocidade, porém não atrelada ao sistema de dívidas do modelo hegemônico (*homo economicus*, razão instrumental e sociedade mercadológica). A reciprocidade da dádiva é baseada na vontade, liberdade e espontaneidade. Ela é considerada como unilateral pela ausência de obrigação de retribuição, “mais precisamente, pela recusa de retribuição” (GODBOUT, 2002, p. 88).

Aliás, o termo “retribuir” significa aqui, na verdade, dar. A distinção entre dar e retribuir é analítica. Porque quem retribui, na verdade, está dando também. Não se retribui uma dádiva como se restitui troco ou um empréstimo. Dá-se, mas quando se verifica que já se recebeu, o termo “retribuir” designa esse aspecto do gesto. Portanto, trata-se certamente de um sistema de dádiva, a reciprocidade designando o fato de que, nesse sistema, quando há equivalência, ela não é mercantil. Ela obedece a outras regras. Ela se situa numa história entre pessoas. (GODBOUT; CAILLÉ, 1999, p. 116-117)

Ou seja, a retribuição do dom – o ato de retribuir – é considerado como uma nova dádiva, sendo responsável pela perpetuação do elo social. Por exemplo, em um almoço familiar em que a comida excedente é distribuída entre as pessoas presentes, servida em recipientes do anfitrião,

a devolução destes recipientes é, geralmente, realizada na próxima reunião. A retribuição da dádiva – do alimento compartilhado – ocorre ao devolver o recipiente com um “agrado” para seu dono, iniciando um novo ciclo do sistema do dom, reforçando o vínculo social existente entre os indivíduos. Com isso, nota-se que a inversão entre doador e donatário é realizada constantemente, já que a relação de troca é contínua (NICOLAS, 2002; HAESLER, 2002).

Para isso, Caillé (2013) argumenta que o sistema do dom se alicerça nas relações sociais primárias e, são estabelecidas pela sociabilidade primária. Para o autor, a sociabilidade primária é consolidada não pelas funções que os indivíduos possuem no vínculo, mas pelo vínculo em si. Neste contexto estão as relações familiares, de amizade e de vizinhança (CAILLÉ, 2013). A esse respeito, Martins (2005) esclarece que na sociabilidade primária a lógica do sistema do dom se sobrepõe às demais lógicas existentes. Nesta sociabilidade as pessoas importam mais do que as funções que elas possuem na sociedade (CAILLÉ, 2002a; CAILLÉ, 2013; MARTINS, 2005).

Contrapondo a lógica da sociabilidade primária está a sociabilidade secundária, que possui como direcionadora das relações a lógica mercantil (CAILLÉ, 2013; MARTINS, 2005). Para Martins (2005), na sociabilidade secundária as funções exercidas pelos indivíduos na sociedade se sobrepõe às personalidades e subjetividades dos indivíduos envolvidos. Ela acentua o valor das funções exercidas e não das pessoas como na sociabilidade primária (CAILLÉ, 2002a; CAILLÉ, 2013; MARTINS, 2005).

Com base nestas diferenciações entre as sociabilidades existentes, Caillé (2013) afirma que a sociabilidade primária coexiste com a sociabilidade secundária, mantendo a dádiva presente na sociedade contemporânea. Neste tocante, Caillé (2002a) percebe que a dádiva possui dimensões que se opõem ao modelo individualista e holístico: os interesses de prazer e/ou criatividade sobre os interesses instrumentais, e os interesses de amizade sobre a obrigação ou a compulsão. As dimensões apresentadas pelo autor são encontradas nos níveis de sociabilidade – apresentadas acima – que a dádiva se enquadra na atualidade.

Esses níveis de sociabilidade proporcionam interações sociais entre sujeitos distintos e adequam-se aos diferentes modelos descritos acima. Diante disso, o autor ressalta a importância de estudar a dádiva nas relações sociais para compreender como ela estrutura tais relações, sendo tal preocupação também ressaltada por Vizeu (2009). A estrutura dessas relações e o vínculo entre os sujeitos podem ocorrer de diversas maneiras:

pela solidariedade, pelo dom agonístico entre iguais, pela dívida mútua positiva, pelo dom aos desconhecidos e pelo dom entre desiguais.

Para Godbout (2002, p. 90), a solidariedade “é o modelo de dom que mais se aproxima do modo de circulação dos bens, instaurado pelo Estado [Godbout, 1998] – em que a dívida se aproxima do ‘débito’”. Já o dom entre desiguais é baseado na dívida que possui uma estrutura desigual, uma estrutura hierárquica.

O dom agonístico entre iguais resulta da relação de dívida mútua positiva, ou seja, a dívida se aproxima da igualdade e a reciprocidade é um papel essencial nesse processo (GODBOUT, 1998; 2002). Nicolas (2002) exemplifica o dom agonístico entre iguais, troca ritual em pé de igualdade, citando uma relação conjugal. O segundo ato de presentear o parceiro (presentear o parceiro que ofereceu o primeiro presente) inicia o processo do dom, tornando o processo contínuo. É importante salientar que o ato de presentear é que torna o processo uma dádiva, o valor (custeio) dos bens torna-se insignificante comparado à ação de dar. Essa relação de presentear o outro coincide com uma das premissas da teoria da dádiva: a não obrigatoriedade. O ato de presentear é espontâneo e o presente é considerado pelo gesto que ele transmite.

Já a dívida mútua positiva é encontrada nas relações familiares, sendo considerada como troca ritual contínua, desinteressada e recíproca, enfatizando a convivialidade imediata, o “sentir juntos” (NICOLAS, 2002, p. 50-51). Para Godbout (2002, p. 91), a dívida mútua positiva é o “modelo de dom que desperta o desejo de dar (ou a gratidão) experimentado por cada parceiro em relação ao outro, dirige-se ao que ele é, em vez de se referir unicamente ao que recebeu do outro”. Assim, percebe-se que a sociabilidade primária se enquadra com perfeição ao modelo de dívida mútua positiva, por exemplo. Os parceiros de uma relação amorosa dão importância à pessoa, a estar junto do outro, não importando o papel deste na sociedade.

O dom aos desconhecidos é caracterizado pela não relação de dívida entre doador e donatário, pois não há relação primária entre eles e a dívida é repassada a um terceiro (GODBOUT, 1998; 2002). O ato de doação de órgãos, por exemplo, é um processo de dom aos desconhecidos. Não há relação entre doador e donatário. Neste aspecto, Vizeu (2009) alerta para o cuidado ao se abordar a dádiva aos desconhecidos, sendo necessário considerar as diferenças existentes na concepção de “desconhecido” para as sociedades arcaicas – estudadas por Mauss (2001) – em relação à sociedade contemporânea. Segundo o autor, mesmo a troca-dádiva sendo intermediada por uma instituição (como é o caso da

doação de órgãos e doação de sangue) e não existindo o contato direto entre o doador e donatário, estabelece-se um vínculo de caráter pessoal. Nas palavras do autor,

Existem estranhos pelos quais nutrimos um sentimento diferente, porque eles representam algo no qual nos identificamos. Este algo nos fala de nossa própria natureza, e nos lembra de que, mesmo entre estranhos, vivemos todos em uma mesma comunidade de sujeitos. Ou seja, existem pessoas no mundo (às vezes ao nosso lado) que, mesmo não sendo conhecidas, vivem os mesmos dramas que nós vivemos. [...] enfim, são pessoas que estão vinculadas a nós por terem ou representarem algo que nos identifica (VIZEU, 2009, p. 419).

Dessa forma, a sociabilidade secundária se aproxima do modelo de dom aos desconhecidos, sendo que a importância do doador para o donatário é o papel que ele exerce na sociedade (doador de órgãos, por exemplo) e não o indivíduo que é. Neste aspecto, observa-se que a sociabilidade secundária e a ênfase que ela dá às funções e não às pessoas relaciona-se ao modelo de solidariedade moderna, baseada na redistribuição de bens alicerçada na impessoalidade (CAILLÉ, 2002a). Tradicionalmente, na sociabilidade primária (CAILLÉ, 2002a), a solidariedade é embasada na relação entre os sujeitos, na redistribuição de bens materiais e simbólicos de modo personalizado.

Com base no exposto até o momento, verifica-se a proximidade desta sociologia com a teoria de delimitação de sistemas sociais de Guerreiro Ramos (1989), apresentada no tópico anterior (*vide* item 2.2). A este propósito, Vizeu (2009) elucida os pontos convergentes entre as teorias supracitadas, realizando a aproximação entre as organizações substantivas – baseando-se nos estudos de Serva (1993), um dos pioneiros a utilizar esta nomenclatura inspirado na obra de Guerreiro Ramos (1989) – e a sociologia da dádiva do M.A.U.S.S.

De acordo com Vizeu (2009), a primeira aproximação das teorias ocorre ao propor uma alternativa à lógica de mercado – a busca pela abordagem substantiva das organizações à luz de Guerreiro Ramos (1989) e troca-dádiva como vínculo social baseados em valores éticos à luz do Movimento Antiutilitarista das Ciências Sociais. A segunda aproximação realizada pelo autor é baseada nos estudos de França e Dizimira (1999) – um dos primeiros estudos conhecidos nos estudos organizacionais – que, utilizou a sociologia da dádiva para estudar fenômenos de economia

solidária. Segundo os autores, a sociologia da dívida tem uma “natureza multifacetada e plural”, que coincide com a abordagem substantiva realizada por Guerreiro Ramos às organizações e respeita o enclave social ao qual a organização é pertencente (VIZEU, 2009, p. 411).

O terceiro argumento utilizado por Vizeu (2009), sobre a aproximação das teorias, é referente às características que as organizações não econômicas possuem de criação e fortalecimento dos vínculos entre os indivíduos pertencentes às mesmas, e que, segundo o autor, transformam o ambiente propício às trocas-dívidas. O quarto argumento do autor está relacionado à contraposição à racionalidade instrumental. Nas palavras de Vizeu (2009, p. 417),

Da mesma forma que a racionalidade substantiva é um contraponto à racionalidade instrumental (...), a dívida – uma prática social de natureza substantiva – se configura na modernidade como um importante mecanismo de compensação dos efeitos nocivos gerados pela lógica de mercado e pela racionalização empreendida pelo Estado burocrático (GODBOUT; CAILLÉ, 1999).

Compreende-se assim, que as organizações substantivas ou organizações não econômicas propiciam aos seus membros espaços para a realização de trocas-dívidas, criando e fortalecendo um vínculo social “por meio da afetividade e da solidariedade” (VIZEU, 2009, p. 420). Todavia, o autor acrescenta que

Não basta que as organizações substantivas sejam fundadas em vínculos previamente estabelecidos para garantir a sustentação dos seus valores substantivos. É necessário que estes vínculos sejam reforçados continuamente, através de processos de troca-dívida. Dito de outra forma, a dívida é um processo simbólico de reforço de confiança e da reciprocidade. (VIZEU, 2009, p. 422)

Entretanto, é importante destacar que mesmo com a dívida presente nas relações em organizações não econômicas, há a predominância da lógica mercantil na sociedade e, portanto, essa pode ser a referência existente entre os sujeitos sobre as relações sociais (VIZEU, 2009). Ou seja, o estudo do sistema do dom nas organizações não econômicas deve levar em consideração a representação de relações sociais para o grupo ou comunidade em análise. Ainda, as crenças e os símbolos relacionados ao grupo pelo qual os sujeitos pertencem possuem

influência na construção, posicionamento e entendimento dos sujeitos sobre a realidade social.

Assim, a compreensão da importância do entendimento do contexto, crenças, linguagem e símbolos que os sujeitos estão inseridos será abordada à luz da teoria das representações sociais, sendo utilizada nesse trabalho como fundamentação teórico-metodológica e apresentada no próximo tópico.

2.4 TEORIA DAS REPRESENTAÇÕES SOCIAIS

“Ogun não devia beber,
Ogun não devia fumar,
Mas a fumaça representa as nuvens lá do céu
E a cerveja as ondas do mar”²⁷

A teoria das representações sociais originou-se em 1961 com o livro de Moscovici *La Psychanalyse, son image, son public* publicado na França. Serge Moscovici foi um renomado psicólogo social nascido na Romênia e radicado na França. Na abordagem proposta pelo autor o sujeito é interpretado como um ser social, que age, pensa e sofre influências do grupo e realidade social em que está incluído. Assim, o indivíduo é considerado como um ator social responsável pela criação e compreensão da realidade (MOSCOVICI, 2009; JODELET, 2009b; FARR, 2008).

Convém, no entanto, compreender a origem da abordagem proposta por Moscovici (2009). As representações sociais foram baseadas nas representações coletivas de Durkheim. De acordo com Moscovici (2009), as representações coletivas pressupõem o estudo de sociedades menos complexas, sendo possível explicar genericamente sobre uma classe geral de ideias e crenças (ciência, religião, mito, modalidades de tempo e espaço). Moscovici (2009), entretanto, preocupa-se com a abordagem realizada por Durkheim e a pouca profundidade das análises baseadas nela. Sua proposta com as representações sociais é “considerar como um *fenômeno* o que era antes visto como um *conceito*” (MOSCOVICI, 2009, p. 45 – grifo no original).

²⁷ Ponto de umbanda (cântico) em referência ao orixá Ogun, especificamente à Ogun Beira-mar – protetor e guerreiro desta força da natureza. Orixá guerreiro, dono do metal e das estradas de ferro. Ele é sincretizado por São Jorge e as oferendas são semelhantes: cerveja e charutos.

Nesse tocante, Oliveira e Werba (1998) identificam a diferença entre as representações coletivas e as representações sociais pela forma de transmissão delas. Para os autores, as primeiras – representações coletivas – são representações duradouras, amplamente distribuídas, ligadas à cultura e transmitidas lentamente por gerações, já as segundas – representações sociais – são típicas de culturas modernas, espalham-se rapidamente por toda a população e possuem curto período de vida. Todavia, Moscovici (2009, p. 348) afirma que sua preferência em utilizar o termo social é dada pela referência que o termo possui, remetendo à diferenciação entre os sujeitos, redes de pessoas e suas respectivas interações. Para tanto, as representações sociais possuem duas funções: convencionalizar e tornar-se prescritiva.

A primeira função é convencionalizar objetos, pessoas e acontecimentos. A convencionalização realizada pelas representações sociais é responsável por categorizar os elementos de modo a facilitar a associação de um modelo para compreender e enquadrar os demais elementos da sociedade. As cores em um mapa climatológico, sendo o azul para lugares frios e vermelho para lugares quentes, são exemplos de convencionalização. Os sujeitos compreenderão o mapa e as temperaturas de cada lugar somente visualizando as cores contidas neles. De acordo com Moscovici (2009), todos os sujeitos estão condicionados pelas representações, cultura e linguagem às quais foram submetidos desde a infância, e esse condicionamento torna a realidade de cada indivíduo única. Nesse diapasão, Jodelet (2001) afirma que as representações sociais são únicas a cada sociedade e cultura. Segundo Moscovici (2009, p. 212 – grifo no original):

Isso significa que representações compartilhadas, sua linguagem, penetram tão profundamente em todos os interstícios do que nós chamamos de realidade que podemos dizer que elas o *constituem*. Elas constituem, pois, a identidade, o *self* (Markus; Nurius, 1986; Oyserman; Markus, 1998), o mercado, as características de uma pessoa ou de um grupo e etc. (Mugny; Carugati, 1985/1989). É incontestável que elas possuem um efeito socialmente criativo ou construtivo [...].

A convencionalização dos elementos torna-os conhecidos pela sociedade de uma maneira específica. As representações sociais são transmitidas por gerações sem sofrer um processo reflexivo profundo, elas não são pensadas ou criticadas, apenas reelaboradas para melhor adaptação social e, esta característica é relacionada à segunda função que

Moscovici (2009) afirma estar presente nas representações sociais: ser prescritiva.

Para o autor, a prescrição das representações sociais demonstra a força que elas exercem sobre os indivíduos. A força é resultado da estrutura cultural que determina como e o que deve ser pensado sobre algo. A prescrição das representações sociais torna as experiências dos indivíduos um processo contínuo, um ciclo entre passado e presente que se renova diariamente com as novas experiências e modela a forma de pensamento de um sujeito a partir do grupo social ao qual pertence. O processo de convencionalização e o de prescrição – tradição e estrutura – transformam o ambiente em realidade.

Através de sua autonomia e das pressões que elas exercem (mesmo que nós estejamos perfeitamente conscientes que elas não são ‘nada mais que ideias’), elas são, contudo, como se fossem realidades inquestionáveis que nós temos que confrontá-las. O peso de sua história, costumes e conteúdo cumulativo nos confronta com toda a resistência de um objeto material. Talvez seja uma resistência ainda maior, pois o que é invisível é inevitavelmente mais difícil de superar do que o que é visível (MOSCOVICI, 2009 p. 40).

As duas funções das representações sociais – convencionalização e prescrição – salientam um elemento central: a interação humana. As representações sociais não são formadas por um único indivíduo, elas surgem da interação entre eles. Interação esta, que apresenta flexibilidade em sua origem, refletindo as mudanças que as representações sociais sofrem, visto que, assim que criadas, elas circulam e adaptam-se à sociedade, muitas vezes criando oportunidades para a geração de novas representações. Então, as representações sociais são formadas na interação dos indivíduos, quando as pessoas conversam sobre mitos, religião, comportamento e coisas cotidianas, por exemplo. Elas são baseadas na comunicação, na linguagem e nas formas simbólicas.

A comunicação é responsável pelo processo de formação da representação social. Os discursos presentes na comunicação são formulados individualmente e compartilhados entre os membros do grupo para discussão no intuito de alcançar consensualmente um pensamento/discurso social. O processo de discussão e negociação e legitimação dos discursos apresentam a diversidade da experiência cotidiana dos indivíduos (MOSCOVICI, 2009; JODELET, 2009b).

A linguagem permite a personificação dos fenômenos, a nomeação, a transformação de palavras em objetos. Para Moscovici (2009, p. 77)

a linguagem é como um espelho que pode separar a aparência da realidade, separa o que é visto do que realmente existe e do que o representa sem mediação, na forma de uma aparência visível de um objeto ou pessoa [...].

Farr (2008) destaca a importância da linguagem para compreender a natureza humana, sendo este, um aspecto diferenciador dos seres humanos em relação aos demais animais. A linguagem é a forma de conhecimento e interação social que acompanha a formação e, posteriormente, transmite as representações sociais. E enquanto específica, ela inclui-se na cultura da sociedade, transmitindo um significado simbólico para esta última.

A Teoria das Representações Sociais também está embasada na forma simbólica que a construção da realidade é realizada por cada indivíduo. Jovchelovitch (2008) afirma que a teoria dos símbolos e a teoria das representações sociais possibilitam ao sujeito social criar um novo significado do mundo e auxiliam a compreendê-lo, facilitando a criação da identidade social. Os símbolos permitem tornar presente aquilo que está ausente, ou seja, eles transmitem significados aos objetos, recriando a realidade em que o símbolo está inserido. O cântico apresentado no início deste tópico (ponto de umbanda em homenagem a Ogun) demonstra a utilização de símbolos para criar, tornar presente o ausente, o ambiente em que a divindade é sincrétizada: o mar e o céu. Segundo a autora, a substância das representações sociais são os símbolos.

Nós poderemos concluir que símbolos se desenvolvem *sobre* e *com* a atividade representacional. O sujeito constrói, na sua relação com o mundo, um *novo* mundo de significados. De um lado, é através de sua atividade e relação com outros que as representações têm origem, permitindo uma mediação entre o sujeito e o mundo que ele ao *mesmo tempo* descobre e constrói. De outro lado, as representações permitem a existência de símbolos – pedaços da realidade social mobilizados pela atividade criadora de sujeitos sociais para dar sentido e forma às circunstâncias nas quais eles se encontram.

(JOVCHELOVITCH, 2008, p. 78 – grifo no original)

Assim, as representações sociais revelam o significado de algo (forma simbólica) por meio da comunicação específica (linguagem), e as primeiras estão presentes de diversas maneiras na tessitura social. Esse é o motivo da interação ser primordial para as representações, visto que ela apresenta as realidades compartilhadas pelos sujeitos, as quais foram previamente construídas individualmente, e refletem essa realidade em sua totalidade, transformando-as em uma realidade única (MOSCOVICI, 2009; JODELET, 2009b; JOVCHELOVITCH, 2008). Esse compartilhamento de realidades, com o intuito de construir a sociedade, engloba as diversidades que cada sujeito possui. Para Jovchelovitch (2008, p. 81):

As representações sociais são uma estratégia desenvolvida por atores sociais para enfrentar a diversidade e a mobilidade de um mundo que, embora pertença a todos, transcende a cada um individualmente. Nesse sentido, elas são um espaço potencial de fabricação comum, onde cada sujeito vai além de sua própria individualidade para entrar em domínio diferente, ainda que fundamentalmente relacionado: o domínio da vida em comum, o espaço público. Dessa forma, elas não apenas surgem através de mediações sociais, mas tornam-se, elas próprias mediações sociais. E enquanto mediação social, elas expressam por excelência o espaço do sujeito na sua relação com a alteridade, lutando para interpretar, entender e construir o mundo.

As mediações sociais, afirmadas por Jovchelovitch (2008), são baseadas nos processos de ancoragem e objetificação, explicados por Moscovici (2009). Segundo o autor, o processo de ancoragem divide-se em duas etapas: rotulagem e categorização, e visa adaptar o desconhecido e estranho a uma categoria. É o processo de rotulagem que facilita a interpretação de características, intenções e ações dos sujeitos. O processo de categorização é possível quando há uma categoria pré-existente em nossa memória para tal, refletindo na reação que será gerada, positiva ou negativa. Essa categorização que ocorre no processo de ancoragem implica na prioridade dada a algo ou alguém, isto é, devido à nossa necessidade de categorizar um indivíduo ou uma coisa, a análise sobre ela será projetada de acordo com o que é reconhecido. Moscovici (2009) exemplifica o processo de ancoragem pela categorização realizada aos

indivíduos e às características a que elas remetem: judeu, doente mental, novela, nação agressiva e etc.

O processo de objetificação transforma o não-familiar em familiar, a teoria em realidade, o não-físico em físico. Trata-se de, nas palavras de Moscovici (2009, p.71): “ transformar a palavra que substitui a coisa, na coisa que substitui a palavra”. É o processo mais perceptível na sociedade e a maneira de transformar a representação em realidade. O exemplo de objetificação, apresentado por Moscovici (2009), é chamar Deus de pai, transformando o invisível em uma imagem visível. A objetificação transforma a palavra em imagem e, por conseguinte, as imagens assimiladas a determinados conceitos formam um complexo de ideias capaz de representar um padrão popular: uma representação social.

Essa transformação de conceito para imagem que ocorre no processo de objetificação é conceituada por Moscovici (2009) como núcleo figurativo. O núcleo figurativo passa pela aprovação da sociedade e legitimação das imagens para situações cotidianas, conferindo poder figurativo aos núcleos aceitos. Esse poder figurativo tem um importante papel na sociedade, porque é por meio dele que os ditos populares são formados. De acordo com Moscovici (2009), os paradigmas figurativos que são separados de seus ambientes originais adquirem independência, libertam-se na sociedade e tornam-se uma realidade. O dito popular do Bará do mercado (*vide* item 1) é um exemplo claro disto. Quando o dito parou de ser questionado pelos sujeitos sociais sobre sua veracidade – não sendo mais contestado quanto a isso – o processo de núcleo figurativo foi legitimado pela sociedade porto-alegrense, e o comportamento dos sujeitos alterou-se em relação a isso. O Bará é considerado como responsável pela proteção ao mercado público municipal e idolatrado como tal.

O exemplo do saber popular do Bará do mercado ilustra o que as representações sociais buscam compreender: o senso comum, o conhecimento popular, os saberes cotidianos que cada sociedade possui. As representações sociais são, então, formas de conhecimento e são estudadas pela Teoria das Representações Sociais (TRS) de maneira científica, considerando-as uma maneira válida de conhecimento. O senso comum é considerado por Moscovici (2009) como a matéria-prima das representações sociais, por possuir coerência e uma lógica distinta do conhecimento científico. Trata-se de um conhecimento anônimo, fluído, vulgar e transitório. O conhecimento científico é o oposto: durável, memorável, de grande valor, não-anônimo.

Historicamente, o senso comum foi separado da ciência por conter em seus pressupostos crenças e ideologias e por ser espontâneo e imediato. Segundo Moscovici (2009), antes a ciência era baseada no senso comum e tornou-o menos comum, contudo, atualmente, o senso comum tornou-se a ciência comum. É confusa a divisão entre conhecimento científico e conhecimento popular, assim como a forma que a sociedade realiza esta separação.

Moscovici (2009) atribui à origem das ideias sobre a TRS na reflexão sobre o impacto da ciência na cultura da sociedade em nível histórico, sistema de crenças e comportamentos. Inicialmente, a visão sobre o senso comum é que este vulgarizava o conhecimento científico, pois os sujeitos comuns não conseguiam assimilar os conhecimentos oriundos da ciência da mesma forma que os cientistas. Nas palavras do autor:

[...] tentei compreender e reabilitar o pensamento comum e o conhecimento comum. Ainda mais, não os considerei como algo tradicional, ou primitivo, como mero folclore, mas como algo muito moderno, originando-se parcialmente da ciência, como a configuração que assume quando se torna parte e parcela da cultura. (MOSCOVICI, 2009, p. 331)

De acordo com Moscovici (2009), a transformação do conhecimento científico, ou uma nova ideia, em conhecimento comum, é o processo responsável pela criação de uma nova representação social. Assim, a vulgarização do conhecimento científico, ou o processo legitimador para torná-lo conhecimento do senso comum, fragmenta as teorias científicas e a sociedade apropria o conveniente para seu funcionamento. Wagner (1998) aborda essa apropriação fragmentada de teorias, especificamente das teorias econômicas, nos discursos cotidianos da sociedade. O autor explica a relação dinheiro e mercado em diferentes perspectivas para a mesma realidade social: as experiências cotidianas (que determinam as condições específicas e os respectivos fenômenos econômicos existentes nela), a concepção histórica (que compreende a relação entre dinheiro e mercado e justifica a teoria econômica moderna) e a adesão ideológica (responsável por influenciar a compreensão da teoria de acordo com suas próprias condições econômicas). O senso comum é criado e recriado constantemente, o que confirma sua fluidez e transitoriedade e salienta a importância do contexto no qual a representação social está inserida.

Spink (2008) afirma que compreender o senso comum como uma forma de conhecimento é conferir ao sujeito o papel de transformador e construtor da realidade social. De acordo com a autora, o poder de criação e transformação social que as representações sociais possuem confere ao contexto em que estão inseridas o conceito de estruturas estruturadas ou campos socialmente estruturados. Ou seja, o contexto onde as representações sociais são criadas ou transformadas é primordial para a compreensão delas, pois elas proporcionam condições sociais para tal. “O contexto só nos interessa porque sem ele não poderíamos compreender as construções que dele emanam e nesse processo o transformam” (SPINK, 2008, p. 121).

Compreendendo a importância do contexto em que as representações sociais são criadas e transmitidas, Jodelet (2009a) apresenta a metáfora dos 4Ls:

L de Lugar: elas estão no lugar do objeto que elas representam, remetendo aos aspectos cognitivos da representação. L de Ligação: elas asseguram, por seu compartilhamento, a relação social. L de Lei: elas estabelecem, justificam e mantêm uma ordem social. Estas três funções têm uma relação direta com as formações míticas²⁸. L de Levedura: elas têm um aspecto criativo que remete diretamente ao papel do imaginário (JODELET, 2009a, p. 40).

Percebe-se que cada representação social está atrelada ao contexto em que ocorre, e que o processo de construção social sofre influência direta desta relação, ou seja, símbolos distintos transmitem significados específicos para cada cultura, auxiliando no processo de compreensão da realidade (MOSCOVICI, 2009; JOVCHELOVITCH, 2008).

Sendo assim, Jodelet (2001, p. 4-5) afirma que as representações sociais são “uma forma de conhecimento, socialmente elaborado e compartilhado, que tem um objetivo prático e concorre para a construção de uma realidade comum a um conjunto social”. Já para Moscovici (2009, p. 210) “as representações sociais se apresentam como uma ‘rede’ de

²⁸ De acordo com Jodelet (2009a) e Kalampalikis (2005), as funções simbólicas das representações sociais possuem proximidade com os pensamentos místicos existentes na sociedade primitiva. Os mitos eram formas de legitimar o pensamento popular (senso comum/conhecimento popular). Os mitos gregos, egípcios e africanos, por exemplo, tornaram-se representações sociais na sociedade moderna.

ideias, metáforas e imagens, mais ou menos interligadas livremente e, por isso, mais móveis e fluidas que teorias”.

Portanto, as representações sociais são sistemas interpretativos construídos socialmente por indivíduos que possuem linguagem, simbologia e contexto específicos, criados através dos processos de ancoragem e objetificação, para compreender e pertencer a uma realidade única.

Por se tratar, este, de um trabalho que estuda as representações sociais de sujeitos de uma organização religiosa, vê-se a necessidade de distinguir crença de representações sociais, o que também era uma preocupação de Moscovici (2009). Para Moscovici (2009), crença e conhecimento são pares opostos assim como fé e razão; podem possuir o mesmo conteúdo, mas os significados são distintos. A distinção entre crença e conhecimento ocorre no tratamento e confirmação de sua veracidade. Segundo Moscovici (2009, p. 344-345):

As representações sociais, que são identificadas no senso comum, são análogas a paradigmas que, contrariamente aos paradigmas científicos, são construídos parcialmente por crenças baseadas na fé e parcialmente por elementos de conhecimento baseados na verdade.

[...] duvido que possamos realmente compreender a vida mental dos indivíduos ou grupos, se nós menosprezarmos o cruzamento híbrido de fé e conhecimento, a mistura daquilo que é considerado verdadeiro porque nós nele acreditamos e aquilo em que nós acreditamos porque o consideramos verdadeiro.

Em outras palavras, a crença é algo inquestionável e estático, possuindo poucas possibilidades de alteração. Os sujeitos sociais acreditam que ela seja “a” verdade e, conseqüentemente, não a questionam (MOSCOVICI, 2009). As representações, entretanto, são conhecimentos compartilhados socialmente alcançados através do consenso entre os sujeitos. Desta forma, diferentemente das crenças, as representações sociais são mutáveis, podendo ser alteradas com observações, evidências e argumentos. É importante destacar que aspectos das crenças dos indivíduos constituem as representações sociais, ou seja, aspectos das crenças (individuais) são compartilhadas entre os sujeitos de um mesmo grupo, constituindo assim as representações sociais.

É inegável a presença de crenças no senso comum. Elas são transmitidas desde a infância juntamente com a cultura e a linguagem. Moscovici (2009) diz que para perceber uma crença na representação social é necessário notar os valores e atitudes que não são questionados e são considerados como verídicos. Esta é a essência das crenças: elas são aceitas de antemão. As crenças estão presentes nas representações sociais, em diversos graus de intensidade, e é necessário considerá-las na compreensão das representações sociais.

O próximo capítulo especifica a metodologia utilizada para compreender a percepção dos sujeitos frequentadores de um terreiro de umbanda de um bairro de periferia em Florianópolis sobre a influência do dinheiro no organizar do terreiro.

3 METODOLOGIA

“O pai João caminha devagarinho
Ensinando aos seus filhos o verdadeiro *caminho*[...]”²⁹
(Grifo da autora)

Este capítulo apresenta os caminhos utilizados para compreender as representações sociais dos sujeitos frequentadores de um terreiro de umbanda sobre esta organização, considerando as teorias apresentadas no capítulo anterior como premissas. Serão expostos para tanto: o delineamento da pesquisa, as técnicas utilizadas para coletas de dados, o local em que a pesquisa foi realizada e os sujeitos entrevistados.

3.1 DELINEAMENTO DA PESQUISA

Este trabalho amparou-se na abordagem de pesquisa qualitativa. As pesquisas com esta abordagem são utilizadas para analisar, compreender e interpretar com profundidade a complexidade dos fenômenos sociais e de sua respectiva realidade social, considerando a subjetividade dos sujeitos pesquisados. De acordo com Groulx (2008), a principal preocupação da pesquisa qualitativa é realizar a descrição da realidade com maior profundidade, de maneira exaustiva, e compreender os significados que o fenômeno possui para os sujeitos sociais.

Nesse diapasão, a pesquisa possui cunho descritivo e interpretativo das representações sociais dos sujeitos frequentadores de um terreiro de umbanda de um bairro de periferia de Florianópolis. A descrição dos dados coletados é uma das premissas da pesquisa qualitativa, pois é por meio da descrição detalhada da percepção dos sujeitos sociais sobre o fenômeno em análise que o pesquisador consegue interpretar e compreender o contexto social em estudo (MARCONI; LAKATOS, 2007; DESLAURIERS; KÉRISIT, 2008). Conforme Deslauriers e Kérisit (2008, p. 131):

Afirmar que a pesquisa qualitativa privilegia o vivido dos atores sociais não significa, todavia, que ela se reduziria a uma descrição minuciosa de ações ou de fenômenos observáveis. Nisso, pode-se dizer

²⁹ Ponto de umbanda (cântico) de preto velho. Os pretos velhos divindades cultuadas nos rituais religiosos de umbanda aos quais os fiéis sincretizam os idosos negros escravizados com grande conhecimento em ervas e benzeduras. Sua figura é relacionada ao conhecimento e sabedoria.

que o objeto por excelência da pesquisa qualitativa é a ação interpretada, simultaneamente, pelo pesquisador e pelos sujeitos da pesquisa; de onde a importância da linguagem e das conceituações que devem dar conta tanto do objeto “vivido”, como do objeto “analisado”.

Logo, a pesquisa descritiva-interpretativa visa compreender a experiência vivida de cada sujeito e o significado que estas experiências possuem para eles.

Um dos pressupostos desta pesquisa é a inseparabilidade sujeito-objeto, que coincide com a premissa das representações sociais (JODELET, 2009b; ARRUDA, 2005). A relação entre os sujeitos e objetos, a maneira como os sujeitos veem o mundo e participam da construção da realidade social, é atrelada às representações sociais que cada sujeito possui. Toda representação social é conectada a uma coletividade e, conseqüentemente, a um objeto, e essa relação é contínua e não pode ser desassociada: A representação social transmite o significado de algo a alguém.

A representação social permite que o indivíduo reinterprete o mundo em que está inserido e, por meio da comunicação dialógica com os demais indivíduos pertencentes ao seu grupo, compartilhe um significado comum para os membros dessa sociedade. (JODELET, 2009b; ARRUDA, 2005).

As técnicas de coletas de dados utilizadas neste trabalho para a apreensão das representações sociais estão descritas a seguir.

3.2 TÉCNICAS DE COLETA DE DADOS

Esta pesquisa foi operacionalizada através de duas técnicas de coleta de dados: entrevistas e observação. Os subtópicos abaixo descrevem a especificação de cada técnica e a maneira como foram utilizadas.

3.2.1 Entrevistas

Os dados coletados a partir das entrevistas forneceram o material central para o trabalho de análise. De acordo com Godoi e Mattos (2006), as entrevistas surgem como reflexo da abordagem da subjetividade nas pesquisas, em contrariedade ao formalismo técnico existente na academia, pela possibilidade de diálogo, por permitir que os entrevistados

se expressem livremente e forneçam sua opinião sobre o fenômeno em estudo.

Para Poupart (2008), o uso das entrevistas em pesquisas científicas possui três justificativas: de ordem epistemológica, ético-política e metodológica. As entrevistas são primordiais para compreender, em maior profundidade, a perspectiva dos sujeitos sobre suas condutas sociais, sobre dilemas internos e questões enfrentadas por eles, e como instrumento facilitador para narrar as experiências vivenciadas. “As condutas sociais não poderiam ser compreendidas, nem explicadas, fora da perspectiva dos atores sociais” (POUPART, 2008, p. 216).

Godoi e Mattos (2006, p.306) referem-se às entrevistas como “conversações com fins de pesquisa”: um evento dialógico distante do formalismo técnico e utilizado para obter informações de forma direta e indireta dos sujeitos sobre suas práticas individuais, coletivas e sociais e a maneira como eles transformam e constroem o mundo ao seu redor.

Permitir que os sujeitos possam expressar suas opiniões utilizando a linguagem é condizente com a forma de transmissão de informações e conhecimentos nas religiões afro-brasileiras: a oralidade. Conforme visto anteriormente, a ausência de legitimidade na sociedade por um período histórico e a transformação da religião (com traços da matriz africana, Kardecismo e Cristianismo) dificultou a criação de um livro sagrado para os umbandistas. As informações são passadas para os membros através de lendas, histórias e conversas informais. Conversar com membros desses grupos, mesmo com fins de pesquisa científica, mantém a tradição que eles seguem: a transmissão de conhecimento por meio oral. Segundo Godoi e Mattos (2006, p. 322), “o pesquisador realiza a entrevista conforme sua cultura, sensibilidade, conhecimento do tema e contexto espacial, temporal e social no qual está inserida a pesquisa”.

Sobre este aspecto, Poupart (2008) salienta que a interpretação que os atores sociais possuem sobre o fenômeno, e que é passada ao pesquisador, pode não representar com exatidão a realidade social. Dessa forma, será utilizada a análise de “múltiplas vozes” defendida pelo autor, indicando que a interpretação a ser realizada será “fruto de um acordo entre pesquisadores e participantes da pesquisa” (POUPART, 2008, p. 220). A presença e participação do pesquisador no fenômeno social e nos discursos dos sujeitos é, então, parte da pesquisa. Poupart (2008) afirma que a subjetividade do pesquisador é contribuição e obstáculo à objetivação do fenômeno.

As entrevistas realizadas foram semiestruturadas. Segundo Arruda (2005), essa escolha é comum em pesquisas que buscam as

representações sociais, tornando a entrevista condizente com a necessidade de criar uma conversa e espaços privilegiados para o surgimento das representações.

Para fins de contextualização e como forma de introdução à entrevista, os primeiros questionamentos realizados aos sujeitos pesquisados abordaram brevemente sobre aspectos pessoais, facilitando a compreensão do contexto em que o sujeito está inserido. As perguntas realizadas abordaram sucintamente aspectos como: o local de nascimento, identidade de gênero, idade, estado civil e profissão.

As perguntas direcionadas a esta pesquisa foram realizadas com base no aporte teórico realizado no capítulo anterior e nos objetivos estipulados, geral e específicos. Estas perguntas norteadoras estão classificadas abaixo e separadas em três eixos temáticos: o dinheiro, a relação com a religião e o terreiro, e as relações sociais. As categorias foram estipuladas considerando os objetivos específicos desse trabalho.

O primeiro eixo temático – dinheiro – foi utilizado para iniciar a conversa e compreender a história do sujeito entrevistado. Por meio desta, foi possível perceber se a compreensão do umbandista foi construída no terreiro que está frequentando atualmente ou é fruto, também, de outros terreiros. Este eixo temático abordou o dinheiro, considerando este como símbolo do mercado e das características que o acompanham. A percepção dos sujeitos entrevistados sobre a presença do dinheiro na umbanda enquanto religião, considerou a influência que este possui nas funções religiosas, na alteração do sagrado, nas simbologias utilizadas pelos frequentadores (vestimentas e utensílios), nos valores compartilhados sobre a religião em si e nos valores dos participantes

Já, o segundo eixo temático, abordou sobre a percepção que os sujeitos frequentadores do terreiro de umbanda possuem sobre o terreiro que estão frequentando atualmente. Nesta categoria também foi abordado sobre as funções e atividades exercidas pelo sujeito dentro da organização, e se estas influenciam nas percepções que ele possui sobre a gestão do terreiro e participação dos membros. Os tópicos introdutórios foram estipulados após a entrevista exploratória em abril de 2016, sendo adaptados de acordo com a compreensão dos participantes sobre o funcionamento e as atividades na organização. Este eixo temático está vinculado à teoria da delimitação dos sistemas sociais de Guerreiro Ramos (1989), apresentada no capítulo anterior.

Por fim, o terceiro e último eixo temático abordou sobre as relações sociais existentes dentro do terreiro de umbanda em estudo. Esse eixo temático é atrelado à sociologia da dádiva e relacionado, brevemente, às categorias existentes nela. Características como o fortalecimento das

relações sociais, a transcendência dessas relações para outras áreas da vida, além da religiosa, e o vínculo entre os participantes foram abordadas. No Quadro 2, estão apresentados as perguntas norteadoras e os tópicos introdutórios que foram utilizados de acordo com cada objetivo específico.

Quadro 2 - Perguntas norteadoras e tópicos introdutórios utilizados nas entrevistas

Objetivo específico	Pergunta Norteadora	Tópicos introdutórios
a) Identificar as representações sociais dos umbandistas sobre a presença do dinheiro e de traços mercadológicos na umbanda enquanto religião;	Como o sujeito percebe a presença e influência do dinheiro e de traços mercadológicos na organização do terreiro de umbanda que frequenta?	<ul style="list-style-type: none"> • Trajetória religiosa • Vestimentas e adereços • Alteração do sagrado e profano • Valores da umbanda • Valores dos demais participantes
b) Analisar as características organizacionais do terreiro de umbanda a partir da percepção dos umbandistas;	Como o sujeito percebe a organização, o funcionamento, do terreiro de umbanda que frequenta?	<ul style="list-style-type: none"> • Mensalidades • Uniforme • Tomada de decisões • Divisão de tarefas • Comunicação • Transmissão de conhecimentos • Funções/hierarquias
c) Descrever as relações sociais existentes no terreiro de umbanda.	Como o sujeito percebe as relações entre as pessoas desenvolvidas no terreiro de umbanda que frequenta?	<ul style="list-style-type: none"> • Relações com os membros do terreiro • Confraternizações • Relações de amizade • Transcendência das relações para outras áreas da vida • Vínculo criado entre os frequentadores do terreiro

Fonte: Elaboração própria.

As entrevistas foram realizadas em locais escolhidos pelos entrevistados, permitindo que os mesmos estivessem em locais confortáveis para a realização da mesma. A quantidade e o tempo de duração das entrevistas realizadas estão apresentados no Quadro 3.

Quadro 3 - Quantidade e tempo de duração das entrevistas com cada sujeito entrevistado.

Sujeito	Nº de entrevistas	Tempo de duração
1	2	71 minutos
2	2	43 minutos
3	1	98 minutos
4	1	98 minutos
5	1	82 minutos
6	1	58 minutos
7	1	63 minutos
Total	7	8 horas e 55 minutos

Fonte: Elaboração própria.

É importante destacar que com os sujeitos 3 e 4 foi realizada uma única entrevista, conforme pedido por eles. As entrevistas com os sujeitos 1 e 2 foram separadas em duas etapas devido à disponibilidade de tempo de cada entrevistado. As demais entrevistas foram realizadas em apenas um encontro.

Para complementar os dados coletados por meio das entrevistas, foram realizadas observações não participantes, explicadas no tópico seguinte.

3.2.2 Observações

A observação consiste em uma técnica de coleta de dados capaz de perceber dados verbais e não-verbais que ocorrem entre os sujeitos. Ela permite que o pesquisador olhe, ouça e perceba fatos ou comportamentos em determinados contextos. De acordo com Tureta e Alcadipani (2011), a técnica de observação mostrou-se útil para as pesquisas em organizações, pois permite ingressar no grupo social ou organização e observar o cotidiano desses indivíduos. Para tanto, há dimensões para se realizar a observação e, essas dimensões, variam de acordo com o objetivo que a observação possui para a pesquisa.

O conhecimento ou desconhecimento dos sujeitos sobre o processo de observação caracteriza a observação como aberta ou oculta, respectivamente. Outra dimensão que a observação possui é sobre o local em que ela será realizada, podendo ocorrer no local natural do fenômeno ou em uma situação artificial. A estrutura que a observação possui também difere em cada pesquisa a ser realizada: ela pode ser uma observação estruturada ou não-estruturada (VIANNA, 2003). A última dimensão que a observação pode possuir é sobre a participação efetiva do

pesquisador durante o processo de investigação, sendo ela participante ou não-participante (VIANNA, 2003; MARCONI; LAKATOS, 2007).

Vianna (2003) destaca que, indiferente das dimensões escolhidas para realizar as observações, o pesquisador utiliza todos os sentidos neste processo. Ao observar a convivência de sujeitos durante o café da tarde, por exemplo, é importante considerar o ambiente no qual a interação é realizada: o aroma do café e dos pães pode, ou não, remeter ao conforto do lar, proporcionando aos sujeitos um comportamento mais natural.

Para essa pesquisa foram adotadas as observações ocultas, assistemáticas (não-estruturadas), não-participantes e realizadas no ambiente natural em que as representações sociais ocorrem, ou seja, no terreiro de umbanda. As observações assistemáticas não possuem estrutura definida: o pesquisador observa e registra os diferentes comportamentos e acontecimentos que ocorre à medida que se sucedem (VIANNA, 2003; MARCONI; LAKATOS, 2007).

A observação não-estruturada consiste na possibilidade de o observador integrar a cultura dos sujeitos observados e ver o “mundo” por intermédio da perspectiva dos sujeitos da observação e eliminando à sua própria visão, na medida que isso é possível [...] (VIANNA, 2003, p. 26).

A observação não participante não exige a participação efetiva do pesquisador no contexto ou situação social em estudo, exigida na observação participante. O pesquisador possui contato com o grupo social, porém como espectador. O pesquisador não faz parte do grupo e não se torna membro dele (MARCONI; LAKATOS, 2007; VIANNA, 2003). Entretanto, Bulgacov e Vizeu (2011) afirmam que o pesquisador não é apenas um expectador durante seu processo de pesquisa em campo – conforme afirmado por Vianna (2003) e Marconi e Lakatos (2007) –, ele é um sujeito concreto situado dentro de seu contexto histórico e sociocultural. E, sendo este sujeito concreto (BULGACOV; VIZEU, 2011) – com seus valores, crenças e costumes baseados em sua historicidade – sua presença dentro do contexto organizacional altera, mesmo que minimamente, o funcionamento e as interações entre os sujeitos na organização. Assim, o espectador ao realizar a observação, influencia no cotidiano da organização.

A este respeito, Tureta e Alcadipani (2011) destacam que as fronteiras entre observação participante e não participante são tênues e que podem transitar durante a participação em campo devido à sua fluidez. Especificamente neste trabalho, em alguns momentos houve a

participação no desenvolver das atividades da organização durante o processo de observação. Destaca-se também que essa dificuldade encontrada no desenrolar da prática da pesquisa foi alertada por Tureta e Alcadiyani (2011). Os autores afirmam, ainda, que as observações não são controláveis no campo e que acompanham a contingência da situação em andamento.

As observações foram realizadas nos meses de outubro, novembro e dezembro de 2016 e ocorreram exclusivamente aos sábados. Como o intuito dessa técnica de coleta de dados foi o de complementar os dados obtidos nas entrevistas, as observações iniciaram após a primeira entrevista com o primeiro sujeito, intercalando-as no decorrer das demais entrevistas. No total, foram realizadas quatro observações. As observações foram realizadas majoritariamente nos dias que possuíam rituais religiosos. Em todos os dias de umbanda houve festividades posteriores aos rituais religiosos. Essas festividades não eram, necessariamente, relacionadas a umbanda realizada no dia. Sendo assim, as observações foram realizadas considerando o ritual religioso da umbanda como evento principal para os sujeitos, mas ocorreram também nos períodos anteriores e posteriores às umbandas. A escolha desses momentos foi relacionada ao maior período de socialização entre os frequentadores do terreiro de umbanda.

3.3 INTERPRETAÇÃO DAS REPRESENTAÇÕES SOCIAIS

Conforme visto anteriormente (*vide* item 2.4), as representações sociais são alicerçadas por sua bagagem histórica, pelas crenças e significados que foram sendo alterados ao longo do processo de construção da realidade. Essa fluidez e dinamicidade são o eixo central das representações sociais.

Para realizar a interpretação das representações sociais é necessário contextualizar os sujeitos e a estrutura em que estão inseridos no nível histórico, socioeconômico, político e econômico, pois “a substância operante da representação social, se a entendemos como construção da realidade, é o significado que ela dá ao objeto” (ARRUDA, 2005, p. 232). Ou seja, compreender as representações sociais é um longo processo de interpretação, primeiramente dos sujeitos e posteriormente do pesquisador, com o conhecimento do mundo e bagagem teórica que este possui. Cabe lembrar que a inseparabilidade das representações sociais aos sujeitos é parte do processo interpretativo a ser realizado.

Toda representação é representação de alguém e de alguma coisa, e que a fronteira entre sujeito e objeto é fluída: é, portanto, indispensável não perder de vista a íntima relação entre eles (ARRUDA, 2005, p. 236).

Arruda (2005) conceitua essa contextualização como holística e integradora e apresenta-a como contextualização em espiral, conforme Figura 4.

Figura 4 - Contextualização em espiral

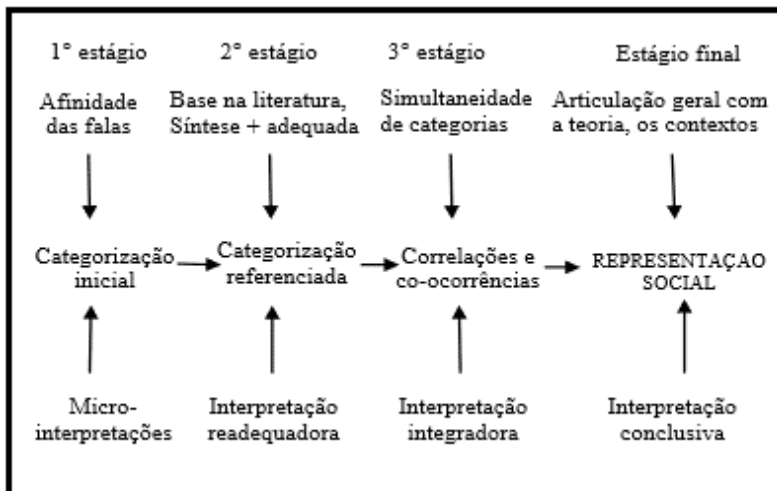


Fonte: Arruda (2005, p. 236).

A contextualização em espiral que a autora apresenta proporciona a interpretação das representações sociais iniciando por todos os ângulos possíveis para que o conhecimento adquirido com a interpretação seja o mais completo possível. A interpretação pode iniciar na contextualização histórica e posteriormente progredir para o objeto inserido na cultura, ou o processo pode ocorrer inversamente.

O processo de contextualização proposto por Arruda (2005) facilita a interpretação necessária para compreensão das representações sociais. A autora afirma que contextualizar e refletir sobre as interpretações que os sujeitos possuem sobre determinado objeto, considerando a fluidez entre eles, constitui a primeira etapa do processo interpretativo necessário para a compreensão das representações sócias. Esse processo está exposto na Figura 5.

Figura 5 - Categorias do processo interpretativo das representações sociais



Fonte: Arruda (2005, p. 252)

O segundo estágio do processo interpretativo exige que o pesquisador compreenda as falas iniciais e categorize as mesmas de forma natural, transformando-as em categorias de análise. O próximo estágio é responsável por integrar padrões de regularidade que se apresentam de diversas maneiras. Esse estágio é importante de ser realizado devido à complexidade que a sociedade ou grupo social possui. A representação social não é um processo linear e com organização padrão. É no quarto e último estágio que o retorno do pesquisador à literatura teórica que está embasado é exigido. A interpretação realizada nesse estágio é consequência do processo reflexivo e interpretativo realizado anteriormente.

Os estágios estipulados por Arruda (2005) foram utilizados como norteadores durante a análise no intuito de facilitar a compreensão dos dados coletados, porém não seguidos durante a coleta destes. Compreende-se que a interpretação das representações sociais ocorre de maneira fluída, um constante “ir e vir” ao campo e aos dados, coincidindo com a espiral de contextualização da autora.

4 DESCRIÇÃO E INTERPRETAÇÃO DOS DADOS

Neste capítulo serão apresentados os dados coletados no terreiro de umbanda. Inicialmente, serão apresentados o terreiro de umbanda e os sujeitos entrevistados com maiores detalhes. A seguir, serão apresentados os dados de acordo com o objetivo geral desta pesquisa: compreender a influência de traços mercadológicos em um terreiro de umbanda de um bairro de periferia de Florianópolis a partir da visão dos frequentadores dessa organização.

Para tal, as análises dos dados estão apresentadas de acordo com a metodologia utilizada neste trabalho (TRS), sendo organizadas em três eixos, de acordo com método interpretativo de Arruda (2005). No primeiro eixo os dados são apresentados em forma de relato no intuito de demonstrar os acontecimentos no terreiro e a vivência da pesquisadora com os sujeitos. No segundo eixo, são apresentadas as interpretações integradoras de acordo com cada objetivo específico, conforme estipulado por Arruda (2005). No terceiro e último eixo, é apresentada a interpretação conclusiva, utilizando as interpretações integradoras (relacionadas aos objetivos específicos) para responder o objetivo geral deste trabalho.

4.1 TERREIRO DE UMBANDA

Com o intuito de apresentar o local da pesquisa com maiores detalhes, será apresentado o contexto que a organização em estudo se encontra.

4.1.1 Localização geográfica e espaço físico da organização

Esta pesquisa foi realizada em um terreiro de umbanda de um bairro de periferia de Florianópolis. É importante destacar que na região metropolitana de Florianópolis não há dados finalizados sobre a quantidade e localização dos terreiros existentes, entretanto há um projeto em andamento – projeto Territórios do Axé – sendo desenvolvido pelo NUER (Núcleo de Estudos de Identidades e Relações Inter étnicas) da UFSC.

De acordo com o projeto Territórios do Axé, há na região metropolitana de Florianópolis 209 organizações religiosas afro-brasileiras (*Quadro 4*). Esses dados são apresentados como dados iniciais

da pesquisa, coletados até dezembro de 2016. Até a finalização desta pesquisa o projeto ainda estava em andamento.

Quadro 4 - Organizações religiosas afro-brasileiras mapeadas até 06/12/2016

Cidades	Nº de Casas
Biguaçu	13 casas
Florianópolis	110 casas
Palhoça	27 casas
São José	59 casas
Total	209 casas

Fonte: Projeto Mapeamento Territórios do Axé, 2016.

Já no *Quadro 5* está apresentada a distribuição das organizações religiosas afro-brasileiras de acordo com cada bairro da cidade de Florianópolis. É importante destacar que os bairros de periferia da cidade são os com maior concentração de organizações religiosas.

Quadro 5 - Distribuição de organizações religiosas por bairros da cidade de Florianópolis.

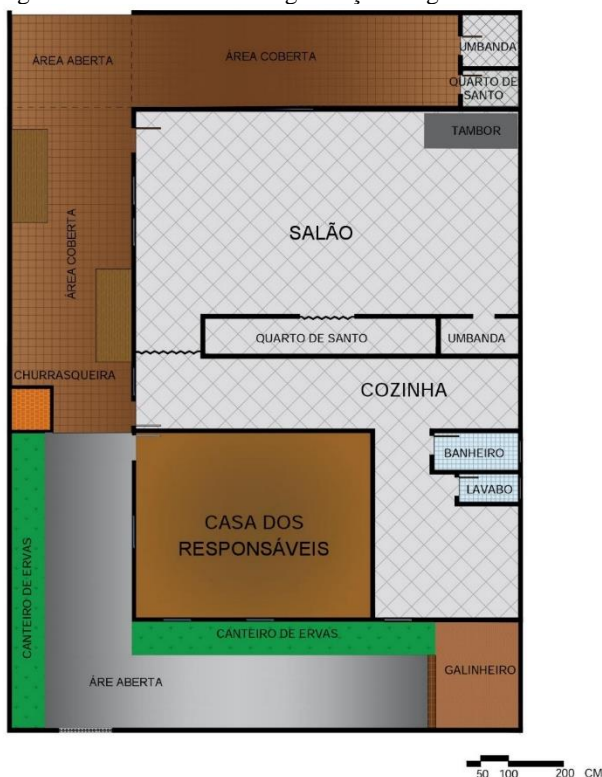
Bairro	Nº de Casas
Açores	01 casa
Agronômica	07 casas
Bairro de Fátima	01 casa
Cacupé	01 casa
Caeira do Saco dos Limões	02 casas
Campeche	03 casas
Capoeiras	03 casas
Carianos	01 casa
Centro	03 casas
Costeira	04 casas
Estreito	03 casas
Inglese	08 casas
Jardim Atlântico	03 casas
José Mendes	11 casas
Lagoa da Conceição	01 casa
Monte Cristo	03 casas
Monte Verde	03 casas
Ribeirão da Ilha	03 casas
Rio Tavares	01 casa
Rio Vermelho	11 casas
Saco dos Limões	06 casas
Saco Grande	01 casa
Sambaqui	02 casas
Santo Antônio de Lisboa	01 casa
Santos Saraiva	02 casas
Tapera	12 casas
Trindade	03 casas
Vargem do Bom Jesus	01 casa
Vargem Grande	03 casas
Vila Aparecida	01 casa
Total:	105 casas

Fonte: Projeto Mapeamento Territórios do Axé, 2016.

As cinco casas faltantes na distribuição apresentada no mapeamento (Quadro 5) até a data desta pesquisa não tinham sido mapeadas de acordo com sua localidade.

Esses dados são ressaltados para a compreensão do contexto onde a organização em estudo está localizada. O preconceito sofrido pelos sujeitos frequentadores de religiões afro-brasileiras pode ser reforçado quando estes são moradores ou frequentadores de regiões periféricas. Também é importante destacar que a situação econômica financeira destes frequentadores é altera sua percepção sobre aspectos simbólicos de qualidades de vestimentas e adereços nos rituais, além da presença de dinheiro na organização.

Figura 6 - Planta baixa da organização religiosa



Fonte: Elaboração Rhaissa Carraro, 2016.

Outro aspecto importante a ser destacado é o espaço físico da organização. A organização encontra-se situada dentro do espaço físico pertencente as líderes religiosas do terreiro de umbanda, sendo construído

no entorno da residência particular destas. Ao longo das narrativas futuras, surgirão apontados geográficos para espaços de socialização interno e externo, área de alimentação e etc. A Figura 6, nesse caso, apresenta a planta baixa feita a partir da percepção da pesquisadora sobre os espaços físicos da organização.

Considerando a localização do terreiro de umbanda e seu espaço físico, é importante compreender também seu processo de formação e fundação, e a carga histórica que ele carrega consigo. Assim, serão apresentadas algumas informações sobre o processo de formação e fundação do terreiro.

4.1.2 Formação e fundação do terreiro

As organizações religiosas afro-brasileiras possuem sua história de formação e fundação relacionadas diretamente com a história de vida de seus fundadores. Tal fato ocorre, devido a estrutura das religiões basear-se na transmissão de seus conhecimentos e procedimentos ritualísticos como processo de herança familiar, ou seja, os conhecimentos e informações dos rituais e, inclusive de organização do terreiro, são passados “de mãe para filho”.

Sendo assim, o processo de “formação” dos integrantes de uma organização religiosa afro-brasileira é diretamente ligado a herança familiar a ele passado – aos conhecimentos passados pelo seu pai/mãe de santo. A tradição da oralidade como forma de transmissão de conhecimento oriunda da África salienta o processo singular na formação de um novo líder religioso e a maneira como ele organizará e dirigirá sua própria organização. Pais e mães de santo são responsáveis por transmitir aos seus filhos e filhas de santo todo o conhecimento adquirido ao longo de sua trajetória religiosa.

O compartilhamento de informações, tradições e hábitos são passados de acordo com a disponibilidade de aprendizado de cada sujeito. A subjetividade é marcante no processo de formação, transmissão e perpetuação das tradições religiosas dentro de um terreiro. Os novos pais e mães de santo adquirem a responsabilidade de perpetuar a “bandeira” do terreiro onde sua formação (feitura) foi realizada, enfatizando os saberes de seu antecessor, característica essa, que é perpetuada pelo terreiro de umbanda em estudo.

O terreiro de umbanda escolhido para a realização desse estudo possui esta peculiaridade. Atualmente o terreiro de umbanda é dirigido por três mulheres da mesma família sanguínea – mãe e filhas. Salienta-se

que a história contada abaixo baseia-se no relato delas. As trajetórias religiosas dessas três mulheres foram iniciadas na cidade de Porto Alegre – RS, em um terreiro onde eram cultuados batuque e umbanda.

Na década de 1980 a família mudou-se para Santa Catarina por motivos profissionais, mantendo a relação com a religião e o terreiro que frequentavam. Relação que foi interrompida com o falecimento da mãe de santo responsável pelo terreiro. Já na década de 1990, logo após o falecimento da mãe de santo e o respectivo fechamento do terreiro, a família iniciou contato com um terreiro de um bairro de periferia de Florianópolis, aproximando-se e frequentando-o no mesmo ano.

O novo terreiro (ainda em funcionamento) também é originário de Porto Alegre e, da mesma forma que o terreiro onde iniciaram sua trajetória religiosa afro-brasileira, cultua batuque e umbanda. Tal singularidade de cultos simultâneos de duas vertentes religiosas é conhecida pelos integrantes como “cruzamento”. Por serem dois cultos (umbanda e batuque) com características distintas, as mães de santo ressaltam a cada início de atividade religiosa a diferença entre os rituais. A diferença é nítida na formação/organização do ritual, na língua utilizada para cantar as rezas (a língua Yorubá é utilizada no batuque e a língua portuguesa é utilizada na umbanda), nas comidas e bebidas servidas para os fiéis e, inclusive, nos convidados, espectadores e frequentadores presentes. Para uma melhor visualização da diferença entre os rituais, serão apresentadas duas figuras (Figura 7 e Figura 8) que apresentam as distinções visíveis entre ambos.

A Figura 7 apresenta o início do ritual da umbanda no terreiro em estudo. Como pode-se observar as pessoas estão majoritariamente de branco e vestidas, em sua maioria, com a camiseta (com o logo do terreiro não visualizado nesta imagem). O lugar – altar – sagrado de veneração (na umbanda chamado de congá) está situado na extremidade da parede, direção que os médiuns estão voltados. É importante ressaltar que o altar sagrado para o batuque se encontra fechado com uma porta branca (porta à direita do altar sagrado da umbanda, com uma faixa vertical amarela e que possui três adereços superiores e visíveis), de modo a torná-lo menos evidente entre os fiéis. Nota-se também que não há concentração de participantes no espaço disponível para a veneração do sagrado dentro do terreiro (nomeado pelos participantes desse terreiro de salão), os médiuns estão distribuídos no espaço existente. Neste ritual, os participantes estão situados em formato meia lua (não sendo possível visualização na imagem devido ao excesso de participantes neste dia no terreiro) e este formato é conhecido como corrente. Devido a quantidade de pessoas

participantes, neste terreiro há duas correntes: de dentro (formada por mães e pais de santo) e de fora (formada pelos demais participantes da casa).

Figura 7 - Início do ritual de umbanda.



Fonte: Arquivo próprio.

A Figura 8 apresenta o início do ritual de batuque Jejê-Ijexá. Percebe-se que os participantes deste ritual se vestem com as mais diversas cores. Diferentemente da figura anterior, não há padronização das vestimentas. O espaço sagrado, neste ritual, também é distinto do ritual da umbanda (no batuque é chamado de quarto-de-santo ou Pegê em Yorubá). Neste caso, os fiéis também estão direcionados para o local sagrado de veneração. É importante destacar que o altar da umbanda (a esquerda do local de veneração da umbanda) está coberto com uma cortina branca de modo a torná-lo discreto perante os presentes. Os participantes deste ritual estão situados as bordas do espaço disponibilizado para o culto religioso (salão), demonstrando um grande espaço central. Esse espaço central ocorre devido a outra distinção entre os dois rituais – umbanda e batuque – no batuque os participantes ordenam-se em formato circular que é chamado de roda.

Figura 8 - Início do ritual de batuque Jejê-Ijexá.



Fonte: Arquivo do terreiro.

No que concerne ao contexto histórico do terreiro em estudo, o vínculo com o terreiro de Florianópolis – responsável pelo reforço do culto aos dois rituais – foi mantido por dezenove anos. A proximidade e as oportunidades fizeram com que o terreiro das três mulheres fosse construído no mesmo bairro e então, inaugurado no ano de 2006. Por motivos familiares, o terreiro foi fundado por apenas duas mulheres e, na data de inauguração e fundação, possuía oito filhos de santos. No ano seguinte, o vínculo com o terreiro antecessor foi interrompido.

Em abril de 2016, data em que foi realizada a entrevista com as mães de santo responsáveis³⁰ pelo terreiro (pela autorização deste trabalho) o grupo era composto por cerca de cento e trinta participantes, de variadas idades, e tinha, até esta data, formado oito pessoas aptas para iniciar uma nova geração de umbandistas. O número de participantes é inexato e alterado semanalmente. No terreiro de umbanda a rotatividade de pessoas é grande, sendo possível pertencer ao grupo ou dele sair a qualquer momento.

³⁰ A entrevista foi realizada em abril de 2016 no intuito de conhecimento da estrutura e funcionamento do terreiro, além da autorização para a realização deste estudo.

Como parte da estrutura de um terreiro, a relação entre os membros é familiar e a nomenclatura e hierarquias mantêm-se como tal: mães, pais, irmãos, tios, sobrinhos, primos, filhos e netos de santo, porém a autoridade cabe apenas aos oripés da casa, estabelecendo-se a igualdade entre os demais adeptos. Há a hierarquias entre os membros, sendo utilizada somente na ausência do oripés.

Os rituais religiosos de umbanda ocorrem semanalmente aos sábados e são abertos à comunidade, podendo esta participar em alguns momentos durante este ritual³¹. Esta data semanal é considerada por eles como o “dia de umbanda”. Nas cerimônias religiosas, solicita-se a presença de todos os participantes, com o intuito de filtrar, ampliar e distribuir as energias entre os adeptos. Para tanto, durante o ritual são realizadas rezas em formas musicais com a intenção de unificação das vozes, pedidos e sentimentos. As rezas, nomeadas como pontos de umbanda, são acompanhadas por instrumentos musicais (tambores, agês – chocalhos – e agogôs) e os indivíduos presentes participam da composição musical (pontos de umbanda) acompanhando os instrumentos com palmas ritmadas. As vestimentas utilizadas durante os rituais são padronizadas, camisetas com o logo do terreiro e vestes brancas.

Além dos dias de umbanda, o terreiro possui rituais religiosos alternativos, sendo específicos para cada área da vida que os fiéis necessitam de conforto. Às quintas-feiras há atendimento para saúde praticados por quatro filhos de santo. Às sextas-feiras são realizados atendimentos para membros que necessitam de harmonia psicológica. Os sujeitos atendidos variam de acordo com a necessidade dos membros do terreiro. Esses atendimentos enquadram-se dentro do culto de umbanda.

Há também aulas e cursos esporádicos oferecidos por um membro detentor de determinado conhecimento não vinculado à religião aos demais membros, como, por exemplo, a reutilização de óleo para produção de sabão em barra, ocorrido nos anos de 2009 e 2010, a produção de velas decorativas e perfumadas, ocorrido em 2011, e a produção de almofadas artesanais, ocorrida em 2012.

Além dos rituais religiosos, o terreiro possui reuniões para o planejamento das festividades, mutirões para organização da estrutura e

³¹ Os rituais de batuque são realizados duas vezes ao ano (maio e setembro) Devido a isso e ao período que esta pesquisa foi realizada, as características do batuque fizeram-se presentes de maneira discreta, não sendo descritas e interpretadas. As características enfatizadas neste trabalho foram as relacionadas a umbanda.

confraternizações para a interação dos membros. As reuniões realizadas para planejar as grandes festividades do terreiro são abertas a todos os membros, porém a presença é facultativa. A pauta é indicada pelos oripês e todos os membros presentes tem oportunidade de exprimir sua opinião e serem ouvidos pelos integrantes. Além das decisões sobre as festividades, são expostos os afazeres necessários para a melhoria da estrutura de recebimento dos convidados e estes, então, são distribuídos entre os membros do terreiro.

As confraternizações são variadas, ocorrendo após as festividades religiosas ou em dias específicos. Estas confraternizações abrangem desde aniversários e chás de bebês, até churrascos e festas de fim de ano. A alimentação oferecida nestas datas é simples, angariada entre os participantes, ou seja, cada membro ou participante das confraternizações fica responsável por levar determinado alimento.

A sustentabilidade financeira da casa é dividida entre os membros participantes da mesma forma que a distribuição de tarefas, sendo chamada pelos participantes de mensalidade. O valor mensal é de R\$ 20,00 por membro, sendo facultativo o pagamento para crianças, adolescentes e pessoas sem renda. Esse valor se destina ao pagamento de contas de consumo como água e energia elétrica no terreiro e para a aquisição de mantimentos necessários para as oferendas e para os participantes em dias de encontros.

Minha presença foi permitida para a coleta de dados nos dias que ocorrem os rituais religiosos abertos à comunidade e confraternizações: quintas, sextas e sábados.

4.1.3 Sujeitos da pesquisa

Os sujeitos entrevistados foram escolhidos por conveniência, neste caso, foi considerado a assiduidade desses sujeitos nos rituais religiosos e no cotidiano do terreiro de umbanda. A quantidade de sujeitos entrevistados foi sete e seus nomes foram alterados para preservação do anonimato. No Quadro 6 estão relacionados os principais dados dos sujeitos.

A escolha dos prefixos Maria e João foi realizada como forma de homenagem ao prefixo utilizado por entidades religiosas afro-

brasileiras³², inserindo, sutilmente, o leitor a este aspecto do universo religioso e cultural.

Quadro 6 - Dados dos sujeitos entrevistados

Sujeito	Nome	Idade	Gênero	Tempo frequentando a umbanda	Tempo frequentando o terreiro em estudo
1	Maria Antônia	19 anos	Feminino	7 anos	6 anos
2	Maria Isabel	21 anos	Feminino	7 anos	7 anos
3	João Carlos	37 anos	Masculino	10 anos	5 anos
4	Maria Joaquina	34 anos	Feminino	10 anos	5 anos
5	Maria Eduarda	26 anos	Feminino	4 anos	1 ano
6	João Gabriel	22 anos	Masculino	5 anos	1 ano
7	Maria Augusta	46 anos	Feminino	23 anos	2 anos

Fonte: Elaboração própria.

A seguir, serão apresentadas características dos sujeitos entrevistados.

- Maria Antônia

Maria Antônia é uma jovem adulta com dezenove anos. Pernambucana, mudou-se para Florianópolis ainda criança e acompanhou seus pais nas diversas religiões seguidas por eles: igreja católica (Cristianismo), Wicca e Espiritismo. Da mesma forma ocorrida com as demais religiões, Maria Antônia acompanhou seus pais por um ano antes de iniciar-se dentro da umbanda e decidir frequentar o terreiro em análise. É frequentadora da equipe de atendimento de quinta-feira desde sua iniciação.

- Maria Isabel

³² Como exemplo da utilização do prefixo, pode-se citar as pombas-gira Maria Padilha, Maria Molambo e Maria Quitéria, além da pretas-velhas Vó Maria e Vó Maria Conga. No gênero masculino, exemplifica-se com o exu João Caveira e o preto-velho Vó João.

Irmã de Maria Antônia, Maria Isabel possui o mesmo histórico religioso, entretanto foi iniciada na religião afro-brasileira desde seu primeiro contato. É mãe de santo apenas na vertente de batuque. É frequentadora da equipe de atendimento de sexta-feira desde sua iniciação.

- João Carlos

João Carlos é natural do Rio Grande do Sul, onde iniciou sua religiosidade afro-brasileira. Deslocou-se para Florianópolis há cerca de cinco anos, conhecendo o terreiro em seus primeiros contatos com a cidade. Desde sua iniciação no terreiro em estudo, João Carlos participa da equipe de manutenção do terreiro e atende esporadicamente com suas entidades no terreiro de umbanda em dias não oficiais (sábados de umbanda, por exemplo), porém não participa oficialmente das equipes de atendimento.

- Maria Joaquina

Esposa de João Carlos e, devido a isso, possui sua iniciação coincidente com a de seu cônjuge. Maria Joaquina não participa das equipes pré-estipuladas da organização, sendo uma frequentadora assídua dos rituais religiosos. Devido a problemas de saúde, sua atual fonte de renda é o artesanato – relacionado à cultura afro-brasileira – e os doces e salgados produzidos por ela, todos os seus produtos são comercializados nos períodos anteriores aos rituais religiosos no terreiro que frequenta, sendo ela muitas vezes responsável pela produção dos bolos e alimentos das festividades religiosas.

- Maria Eduarda

Mineira de vinte e seis anos, Maria Eduarda mudou-se para Florianópolis há cerca de três anos. Iniciou sua religiosidade na vertente cristã ainda em Minas Gerais. Já em Santa Catarina, Maria Eduarda iniciou-se no batuque e na umbanda – sendo mãe de santo nestas duas vertentes – em um dos terreiros coirmão da organização em análise, frequentando este último somente a partir do ano de 2016. Maria Eduarda é a única cacique entrevistada nesta pesquisa, representando este subgrupo organizacional. Até a finalização da pesquisa, Maria Eduarda não participava das equipes de atendimento da organização.

- João Gabriel

João Gabriel também é nascido no Rio Grande do Sul e, da mesma forma que João Carlos e Maria Joaquina, iniciou-se nas religiões afro-

brasileiras (especificamente no batuque e na umbanda) ainda no seu estado de origem. Ao mudar-se para Florianópolis, João Gabriel conheceu dois terreiros distintos antes de decidir frequentar o terreiro em análise. João Gabriel não participa das equipes organizacionais.

- Maria Augusta

Maria Augusta é a entrevistada com maior idade e com maior tempo de iniciação na religião afro-brasileira. Nasceu no Rio Grande do Sul, onde concentra seu maior tempo religioso. Iniciou seu contato com o terreiro em estudo por meio profissional e após acompanhar a organização por dois anos, começou sua participação como filha de santo. Maria Augusta também não participa das equipes de atendimento do terreiro.

Os sujeitos entrevistados foram escolhidos no intuito de abranger todos os subgrupos existentes dentro da organização. Dessa forma, há atores participantes de todas as equipes existentes no terreiro, um representante dos filhos de santos caciques e frequentadores do terreiro sem uma função religiosa pré-estipulada. Sabe-se que a representação de apenas um participante de cada grupo não abrange as percepções de todos os sujeitos participantes e frequentadores da organização, entretanto, esta escolha foi realizada de modo a criar um universo representacional mais abrangente o possível da realidade que os sujeitos estão inseridos.

4.2 FASES INICIAIS DO PROCESSO INTERPRETATIVO

Peço licença ao leitor para realizar esse relato em primeira pessoa do singular, já que os acontecimentos aqui expostos foram vividos apenas por mim. Ressalto que durante o relato serão apresentados sucintamente meus questionamentos, reflexões e dúvidas que ocorreram durante todo o processo. Percebo que esses “sentimentos” aqui relatados são parte dos dados coletados, pois apresentam minha percepção sobre os acontecimentos e sobre as reações e falas dos sujeitos, influenciando o processo interpretativo. Neste relato, apresentarei também minhas percepções e reflexões antes, durante e depois das entrevistas, e como essas alteraram o percurso da pesquisa³³.

Após a qualificação do projeto do mestrado precisei de um tempo para refletir sobre as inúmeras sugestões da banca. As leituras sobre a sociologia da dádiva e sobre a teoria da delimitação dos sistemas sociais

³³ As observações não participantes e as reflexões durante o processo de entrevista foram relatadas em um diário de campo e serão referenciadas neste trabalho dessa forma seguidas da data de cada anotação.

pouco se clarificavam. Não cheguei a nenhuma conclusão definitiva, tão pouco consegui me posicionar e, então, optei por ir a campo para que uma decisão e posicionamento meus fossem tomados de acordo com o surgimento dos dados, sendo assim parte do processo interpretativo.

Optei por aguardar o final do “recesso” de setembro e iniciei meu primeiro contato com três frequentadoras do terreiro participantes das equipes de atendimento de quintas e sextas-feiras. Imediatamente após meu contato, elas convidaram-me para almoçar na casa de uma delas no intuito de conversarmos mais sobre a pesquisa. Marcamos o nosso almoço para um dia de semana. Lembro-me do lindo dia de sol, do calor do começo da primavera e principalmente da distância que precisei percorrer para chegar até lá. Cheguei lá perto do horário combinado e notei que o café da manhã ainda estava na mesa. Tomei uma xícara de café com elas e conversamos sobre trivialidades. Meu contato com as três possíveis entrevistadas era do meu tempo de frequentadora do terreiro. Após a minha saída, o contato foi diminuindo com o tempo, e eu não sabia qual a opinião delas sobre os diversos assuntos da atualidade, tão pouco sobre a história de vida delas de maneira aprofundada. Aproveitei essa oportunidade para perceber essas posições e como as trajetórias delas são relacionadas com tais posicionamentos. A conversa fluiu facilmente. Como a relação entre os frequentadores e a organização religiosa afro-brasileira é interligada, durante nossa conversa elas foram, aos poucos, inteirando-me sobre o funcionamento do terreiro sem notar tal referência. O que iniciou como uma conversa fácil e informal, transformou-se em um relato das três participantes sobre as obrigações³⁴ de setembro. Percebi então que o “recesso” da umbanda era relacionado aos rituais de batuque, que no terreiro em estudo é realizado em setembro. O diálogo manteve-se entre as três mulheres, cada uma com sua contribuição ou com seu relato do acontecimento no período de obrigação. Eu apenas acompanhava, nada falava e não intervivia.

Os relatos giraram em torno de reclamações sobre os filhos “novos” pouco colaborarem com os trabalhos (manuais ou não) necessários para o funcionamento do terreiro durante a obrigação e, que este trabalho era realizado pelos filhos “antigos” da casa. As queixas, então, voltaram-se para uma nova filha de santo que pouco colabora

³⁴ O termo obrigação é considerado como sinônimo para recolhimento e retiro espiritual nas duas vertentes da religião cultuada no terreiro em estudo – batuque e umbanda – e será utilizado da mesma maneira nesta pesquisa.

com as atividades cotidianas. Seu papel dentro da casa, segundo o relato das três mulheres, é prejudicar as relações sociais, promovendo intrigas e desentendimentos. (DIÁRIO DE CAMPO, 28/09/2016).

Consegui orientar a conversa para que elas abordassem sobre as relações na umbanda. Devido aos remorsos delas serem direcionados à nova filha de santo, os relatos sobre a umbanda foram realizados sobre as atitudes da nova filha de santo em dias de umbanda. Percebo ao longo da conversa que, por ser iniciada em outro terreiro, a nova filha de santo possui alguns hábitos e costumes divergentes do terreiro que estava frequentando e que esses hábitos e costumes incomodavam as três possíveis entrevistadas. As queixas então dirigiram-se aos demais filhos do terreiro recém-chegados e circundavam noções de trabalho em equipe e divisão de tarefas. Aproveitei os relatos e expliquei brevemente sobre a pesquisa em andamento e questionei-as sobre o interesse em participar das entrevistas, “apenas duas das três mulheres presentes aceitaram meu convite” (DIÁRIO DE CAMPO, 28/09/2016).

O assunto terminou com a mesma facilidade que foi iniciado e retomamos assuntos aleatórios até a minha saída. Sai do meu primeiro contato com a inquietação sobre a resistência das três mulheres aos filhos novos do terreiro e a indignação delas relacionadas aos acontecimentos ocorridos durante a obrigação de batuque em setembro. Meus questionamentos eram sobre a presença dessa resistência também durante os rituais religiosos da umbanda, durante as festas posteriores – não sagradas – e sobre a resistência somente a essa nova filha de santo, especificamente, ou aos demais integrantes “novos”. Questionei-me também sobre a necessidade de esperar para o meu próximo contato, de maneira a diminuir a influência dessas vivências para os entrevistados e aumentar as vivências na umbanda, que retornariam no sábado seguinte. Nesta etapa de coleta de dados, conforme o processo interpretativo de Arruda (2005), meus questionamentos faziam com que a fluidez entre as afinidades das falas das entrevistadas e meu embasamento teórico fossem frequentes. Para onde estas falas me levariam? As teorias utilizadas seriam suficientes para compreender e interpretar os dados que estavam sendo coletados?

Aguardei durante quinze dias para entrar em contato novamente com as duas mulheres que aceitaram o convite para participar das entrevistas. Passaram-se dois sábados de umbandas. Minha primeira entrevista foi realizada com Maria Antônia. Neste dia iria ocorrer o

atendimento com as equipes de quinta-feira com os pretos velhos e Maria Antônia iria até o terreiro participar desse atendimento.

Conheci Maria Antônia no terreiro quando ela tinha apenas 12 anos de idade e pouco opinava sobre as discussões que existiam na época. Lembro-me apenas de seus olhos curiosos tentando captar tudo que ocorria. Com o meu distanciamento ocorrendo no mesmo período de sua chegada nosso contato foi pouco. Todavia, Maria Antônia foi uma das facilitadoras para me apresentar aos novos entrevistados. Através dela fui atualizada semanalmente dos eventos do terreiro e as alterações que existiam no calendário.

A entrevista ocorreu em um café no centro de Florianópolis. O agendamento desta data foi intencional, meu desejo era captar o sentimento de Maria Antônia momentos antes de ir para o terreiro e participar da equipe de atendimento dos pretos-velhos. A distância do terreiro facilitou para nós ficássemos confortáveis e à vontade durante a entrevista. Maria Antônia respondia todas as minhas perguntas com facilidade, porém ressaltava em todas as oportunidades o respeito necessário as pessoas mais velhas e o respeito aos filhos mais velhos. Inseri o assunto de dinheiro e a facilidade que a entrevistada narrou sua presença e sua influência me surpreendeu. Entretanto, ao abordar sobre a caridade, percebi que Maria Antônia não apresentou a mesma facilidade para falar sobre o assunto e ele foi desconversado com rapidez pela entrevistada. A entrevista foi finalizada devido ao horário de partida para o bairro do terreiro estar se aproximando e, então, fui convidada a participar da próxima umbanda, uma umbanda festiva de Cosme e Damião que ocorreria ao sábado, seguida do aniversário de uma criança de dois anos de idade.

A primeira observação ocorreu no sábado, 15 de outubro de 2016.

Fui até a umbanda conforme prometido. O frio em Florianópolis ainda se mantém. Chego no meio do ritual religioso, sento e aguardo a finalização do ritual, não há muitas pessoas na casa³⁵, tampouco visitantes, há apenas os frequentadores do terreiro.

³⁵ Todos os entrevistados e frequentadores utilizavam terreiro, casa de religião, casa ou Ilê como sinônimos. A utilização de todos estes termos ocorre devido à proximidade de dois rituais distintos na mesma organização. O termo Ilê, por exemplo, é oriundo da língua Yorubá (língua utilizada no batuque) e é traduzido como casa em português (língua utilizada na umbanda). Devido ao “cruzamento” do terreiro em estudo, serão considerados ambos os termos ao se referir a organização em análise.

A umbanda, como Maria Antônia já tinha me informado anteriormente, é festiva – nomenclatura utilizada para os rituais comemorativos – de Cosme e Damião. Há grande quantidade de doces e balões espalhados pelo terreiro – a decoração foi realizada dentro do salão (onde ocorre o ritual religioso) e no espaço de interação/socialização. Questiono-me de imediato se a decoração do espaço de interação foi realizada apenas para a umbanda ou para o aniversário, ou se foi, intencionalmente, realizada para a utilização dos dois eventos (evento religioso e não religioso). (DIÁRIO DE CAMPO, 15/10/2016)

Após a finalização da umbanda, os médiuns mudaram suas roupas para a comemoração do aniversário da criança. Duas pessoas montaram a mesa com os doces e o bolo e distribuíram os guaranás. Houve os parabéns. O terreiro possui cerca de quarenta pessoas – incluindo as crianças. Tudo ocorreu como em um salão de festas: crianças brincando, adultos conversando e bolo e doces sendo distribuídos. Era discreto o vínculo do aniversário com a umbanda festiva de Cosme e Damião realizada anteriormente, exceto pela vestimenta das pessoas – apenas as saias e os maiores adereços foram retirados, a maioria dos participantes permaneceu com a camiseta utilizada como uniforme na umbanda. Minha presença não alterou excessivamente o andamento do aniversário, fui incluída nas conversas e servida com igualdade aos demais presentes. Todavia, como estava com minha câmera de fotografia, fui solicitada a registrar o momento dos parabéns do aniversário. Fiz os registros solicitados de prontidão. Após a finalização das fotografias, aproveitei a oportunidade para convidar mais uma pessoa para participar das entrevistas. Retornei para minha residência com alguns questionamentos. Por que tão poucos frequentadores presentes? Por que realizar um aniversário de uma criança de dois anos de idade em um terreiro de umbanda após às 22 horas? Há a presença de traços religiosos que relacionam o simbolismo do ritual realizado anteriormente ao aniversário de uma criança ou ele é realizado devido à praticidade e presença das pessoas do terreiro? Refleti também sobre minha singela participação, será que o ato de fotografar altera a visão dos participantes sobre minha presença no terreiro? “A sensação no final da noite é de que é apenas um começo de pesquisa”. (DIÁRIO DE CAMPO, 15/10/2016)

Após a primeira entrevista e observação, entrei em contato com Maria Isabel, a segunda mulher que aceitou participar das entrevistas. Meu contato com Maria Isabel também foi durante minha participação no

terreiro, porém, a proximidade de idade e de posicionamentos fizeram com que o contato com ela fosse maior após meu afastamento da religião. Conseguimos agendar nossa entrevista para uma sexta-feira e, da mesma forma que a entrevista anterior com Maria Antônia, a entrevista foi marcada intencionalmente para um dia em que a entrevistada tivesse atividades agendadas no terreiro de umbanda. Minha intenção era tornar as perguntas e questionamentos mais próximos da realidade e dos sentimentos vivenciados pelos entrevistados.

A primeira entrevista com Maria Isabel ocorreu no dia 28 de outubro de 2016 em minha residência. Deixamos o horário livre para que Maria Isabel pudesse atender com tranquilidade no terreiro e deslocar-se até minha residência sem preocupações. Maria Isabel compreendeu as perguntas com facilidade e respondeu-as com objetividade. Dentre as primeiras falas de Maria Isabel está a relação de respeito necessário entre as pessoas do terreiro, também levantada por Maria Antônia. Questionei-a, imediatamente, sobre essa relação de respeito dentro do terreiro e ela me informou que este respeito está causando uma “fase incerta” dentro da organização.

[...] hoje o terreiro que eu frequento está passando por um meio que... uma crise, não bem uma crise, mas uma fase meio incerta. Com pessoas novas entrando, pessoas velhas saindo, ele está passando por um momento de readaptação e reorganização, tanto dos líderes quanto dos filhos, e está um pouco difícil recuperar um pouco da harmonia. Ele perdeu um pouco da harmonia que ele tinha antes.
(MARIA ISABEL)

Noto que sua resposta coincide com as falas da primeira entrevista de Maria Antônia sobre as dificuldades encontradas na adaptação dos novos frequentadores à rotina do terreiro. Então eu abordei sobre a caridade e, da mesma forma que ocorreu com Maria Antônia, há uma mudança de postura. Na tentativa de abordar o assunto de outra forma, alterei a palavra para solidariedade. A postura e fala de Maria Isabel coincide novamente com a de Maria Antônia, ambas reproduziram o que é dito pelas mãos de santo do terreiro no início do ritual. Em alguns momentos percebi que são reproduzidos os mesmos ditados. Questionei-me sobre a utilização do termo caridade e busquei maiores referências teóricas sobre o assunto. Identifiquei assim as primeiras limitações nítidas da pesquisa, a polissemia do termo caridade, a não identificação do termo com os primeiros entrevistados, a divergência entre estudiosos brasileiros sobre o termo dentro da sociologia da dádiva e minha falta de

conhecimento da língua francesa (e de tempo para aprende-la) para que eu pudesse realizar a leitura das pesquisas feitas pelo M.A.U.S.S. que ainda não foram traduzidas para a língua portuguesa ou inglesa. (DIÁRIO DE CAMPO, 28/10/2016)

Devido a impossibilidade de comparecer a umbanda do dia posterior a entrevista de Maria Isabel, aguardei o final de semana para entrar em contato com Maria Antônia para questioná-la das alterações do calendário e dos eventos que seriam realizados no terreiro nas próximas semanas. Maria Antônia informou-me da realização de uma umbanda no terreiro de um dos filhos de santo da casa, transferindo a umbanda do próximo sábado para o sábado seguinte. Agendamos, então, uma nova entrevista para a segunda-feira subsequente à realização dessa umbanda em outro terreiro.

Semelhante a primeira entrevista, Maria Antônia respondeu todos os questionamentos realizados por mim, explicou sobre a umbanda realizada em seu irmão de santo e, coincidentemente, realizou a mesma queixa sobre os irmãos “novos” do terreiro. Novamente assuntos como respeito, trabalho em equipe, divisão de tarefas e cooperação foram levantados. Percebi que “aquela nova filha de santo” – que foi alvo das reclamações de Maria Antônia e Maria Isabel em todos os nossos contatos até o momento – era apenas a simbologia de resistência aos participantes recém-chegados ou em adaptação ao terreiro.

Introduzi novamente a solidariedade e caridade ao assunto e Maria Antônia relacionou-os com doações atípicas de agasalhos a pessoas da comunidade do bairro que os membros do terreiro realizam, desvinculando qualquer relação da caridade com o terreiro e suas atividades. Como de costume, Maria Antônia informou-me sobre o evento de sábado: uma umbanda festiva de exu e pomba-gira e, na sequência, a comemoração do aniversário de uma das mães de santo do terreiro.

Enfim chega o sábado, saí cansada de casa devido a uma longa noite de trabalho, mas saí com o coração saltitante, eu estava indo a campo e esperava que as coisas se clarificassem para mim. Especificamente, eu estava indo para uma festa de exu e eu não ia a uma há cinco anos.

Ao chegar sou recepcionada por uma filha de santo do terreiro com um sorriso no rosto e prontamente me disse “entra e fica à vontade, viu? A casa é sua”. Devagar eu fui entrando no terreiro, reconhecendo rostos que há tempos eu não via e conhecendo novos. (DIÁRIO DE CAMPO, 12/11/2016)

Deparei-me com um antigo filho da casa que, da mesma forma que a moça anterior, sorriu ao me ver. Conversamos por aproximadamente quinze minutos enquanto ele atualizava-me de sua vida. Aos poucos, outras pessoas foram aproximando-se e a conversa já não era mais sobre a vida, mas sobre a gira³⁶ que ainda estava acontecendo.

O ritual religioso terminou e as mães de santos responsáveis pelo terreiro convidaram a todos a juntarem-se aos filhos da casa no jantar que seria servido em breve. Percebi a movimentação dos filhos para servirem as “visitas”, alguns se distribuíram junto com uma das mães de santo para servir e distribuir as comidas, simultaneamente, houve movimentação de outra mãe de santo, junto com mais filhos, para servirem as bebidas (há cerveja e refrigerante). Houve uma terceira movimentação realizada pela outra responsável pelo terreiro que passou em cada grupo de visitantes para agradecer a presença. “A divisão pareceu-me instituída previamente, porém, pareceu-me natural, da mesma forma que a ajuda dos filhos” (DIÁRIO DE CAMPO, 12/11/2016). Com todos servidos, inclusive os filhos da casa, iniciaram-se as atividades para a limpeza. Os mesmos filhos que serviram juntaram os pratos e recolheram os copos utilizados por todos. O som aumentou o volume consideravelmente.

As pessoas começaram a se animar ainda mais, dançaram, falaram alto, sugeriram músicas e fizeram “performances” para que todos pudessem se divertir. Havia quatro bancos que comportavam cerca de seis pessoas ao redor do espaço de interação e esses bancos foram ocupados rapidamente. O som das risadas era alto, havia muita animação entre as pessoas. Havia brincadeiras o tempo todo, o clima ficou extremamente agradável. Aproximou-se mim o mesmo homem com a criança no colo, perguntou-me da festa, reclamou da música e depois me diz que:

Hoje dia aqui está assim, a casa está uma bagunça, essa gente (referindo-se aos novos filhos de santo da casa) tomou conta de tudo. Quando eles tomam a frente das coisas, o pessoal mais velho da casa senta onde a gente está e fica só assistindo. A gente sabe que vai dar merda, mas a gente não pode opinar. Não é mais nossa responsabilidade. (DIÁRIO DE CAMPO, 12/11/2016)

Ao falar isso, percebi que não eram mais as mesmas pessoas dançando e se divertindo, as pessoas que antes o estavam, estavam sentadas ou em um canto do espaço disponível para interação, o estilo musical mudou consideravelmente. Notei, também, que as pessoas que

³⁶ Termo popularmente utilizado para referir-se ao ritual religioso de umbanda.

realizaram a organização para servir a comida começaram a ir embora e poucos deles permaneceram na confraternização.

A cerveja disponível vai acabando e iniciou-se uma “vaquinha” para aquisição de mais cerveja. O sujeito que liderou essa movimentação está dentre os umbandistas considerados como “mais velhos” da casa e sua interação com todos na festa era igual. Enquanto isso, duas pessoas estão arrumando a cozinha e, ao questioná-las o porquê não estarem aproveitando a festa, alegaram que elas preferiam fazer isso, a música não era do seu agrado e a forma de interação entre as pessoas também não. “Nada mais é como antes, Bazinha” (DIÁRIO DE CAMPO, 12/11/2016). Simultaneamente, havia pessoas arrumando as camas para que os mais velhos (pessoas com idade avançada) e as crianças pudessem repousar. Ao perceberem esse movimento, os sujeitos dispostos a continuar bebendo propuseram a ida à praia do bairro, permitindo uma maior liberdade em relação a horários e postura.

No caminho reflito sobre os acontecimentos que presenciei e principalmente nas falas das pessoas mais antigas do terreiro. Começo a perceber que a tensão entre frequentadores mais antigos do terreiro e os frequentadores mais recentes reflete diretamente no cotidiano do terreiro, nas formas das relações existentes e no direcionamento das práticas organizativas. (DIÁRIO DE CAMPO, 12/11/2016)

Percebi a importância de realizar as observações, intercalando-as com as entrevistas consegui compreender as falas dos sujeitos de acordo com os acontecimentos, ressaltando a relevância do contexto imediato e da cultura destacados por Arruda (2005).

Aguardei dois dias para entrar em contato com mais um possível entrevistado, que aceitou e agendou a entrevista para o mesmo dia. Não consegui me preparar para a entrevista da mesma maneira que realizei com as anteriores, mesmo assim aceitei e dirigi-me até a residência de João Carlos. Fui recepcionada por Maria Joaquina, a esposa de João Carlos, que foi ao meu encontro em seguida. Iniciamos nossa conversa e Maria Joaquina sentou-se ao nosso lado para finalizar seu artesanato – que estava em cima da mesma mesa. João Carlos continuou respondendo às perguntas, porém, suas respostas eram confirmadas por Maria Joaquina com gestos e expressões corporais. Indiquei a ela que, se fosse de seu interesse, ela também poderia participar da entrevista. Maria Joaquina concordou.

A entrevista transformou-se imediatamente com Maria Joaquina trazendo diversos elementos que João Carlos não tinha citado nas perguntas iniciais. Os dois entrevistados se complementavam, e um ia lembrando o outro de acontecimentos e conversas que tiveram entre si. As perguntas foram respondidas com exatidão e nossa conversa fluiu com maior facilidade. Após a entrevista, como de costume, iniciei minhas interpretações iniciais e percebi que questões sobre mudanças no terreiro devido “novos” frequentadores, respeito e trabalho em equipe foram destacadas novamente. Até o momento, os quatro sujeitos entrevistados pertenciam ao grupo dos filhos “antigos”.

Pela facilidade de contato com Maria Isabel, convidei-a para uma nova entrevista no intuito de abordar sobre essa resistência entre os dois “grupos” que apareciam distintos nas falas dos entrevistados. Maria Isabel foi clara e direta sobre a resistência dos filhos mais antigos receberem e adaptarem-se aos filhos novos, e não o movimento contrário. Ela deu, também, sua opinião sobre os acontecimentos ocorridos na umbanda festiva de exu e aniversário de uma das mães de santo – ocorridos no sábado anterior a entrevista. Novamente a entrevista foi objetiva e Maria Isabel convidou-me para acompanhá-la para ir ao terreiro já que todos estavam ajudando na decoração e arrumação da umbanda que aconteceria.

A umbanda de sábado era uma umbanda festiva, comemorando o aniversário de coroação³⁷ de Ogun, Xangô³⁸ e Cabocla Jurema³⁹ dos filhos do terreiro. Um grupo de dez pessoas estava sentado nos bancos conversando na área de interação aberta. Segundo as conversas, eles já tinham terminado tudo e estava quente “lá dentro”, por isso sentaram-se próximo dos canteiros de ervas. Todas as pessoas interagiam entre si, inclusive uma das mães de santo estava presente no ‘momento de descanso’. A conversa era sobre acontecimentos cotidianos e dela saíam risadas, piadas e ironias. Eles sorriram ao me ver, era o grupo mais antigo da casa.

³⁷ O ato de “coroar” uma entidade, e, por conseguinte seu filho, atesta e permite que ele se torne um “Cacique”, ou seja, que ele se torne mãe ou pai de santo na umbanda, autorizando-o a possuir filhos de santo e, se for de seu interesse, abrir e fundar seu próprio terreiro.

³⁸ Divindade cultuada em todos os rituais religiosos afro-brasileiros. É conhecido como o Senhor da Justiça, dono dos trovões e das pedreiras. Seu sincretismo na igreja católica é São Miguel Arcanjo, São Pedro e São João Batista.

³⁹ Divindade cultuada nos rituais religiosos de umbanda. Cabocla Jurema é uma das caboclas mais conhecidas e cultuadas na umbanda. Sua simbologia é relacionada a cultura indígena. Como todos os demais caboclos, seu sincretismo é relacionado a São Sebastião.

Uma das pessoas saiu para buscar pães enquanto outra se dirigiu a cozinha para passar o café. Ninguém pediu, ninguém sugeriu. Alguém levantou e disse “vou passar um cafezinho fresquinho para gente” (DIÁRIO DE CAMPO, 19/11/2016). Os pães chegaram e todos levantaram-se para ir até a cozinha, fui convidada para tomar café com eles. Houve confusão para que todos se servissem ao mesmo tempo e dividissem o mesmo espaço. Uns sentaram no chão, outros puxaram bancos extras para que a refeição fosse feita na cozinha. Os que comiam mais rápido se dirigiam à área de interação coberta do terreiro para “dar lugar” aos outros. De repente, estavam todos na área externa conversando novamente. As atividades eram realizadas naturalmente, ninguém pedia ou perguntava o que fazer, eles simplesmente faziam.

Percebi que essa “harmonia” e facilidade que existia entre os frequentadores do terreiro ia de acordo com a harmonia citada por Maria Isabel em sua entrevista inicial. A facilidade de relacionamento que, segundo Maria Isabel, está em crise.

[...]. Ele perdeu um pouco da harmonia que ele tinha antes. Acho que a convivência entre os filhos, os mais velhos e os mais novos, e os oripés da casa. Tinha uma convivência muito mais amigável. De uns tempos para cá tiveram alguns problemas e essa convivência meio que se perdeu. (MARIA ISABEL)

O horário do início do ritual religioso aproxima-se e os demais participantes começam a chegar. Os filhos que estavam presentes desde minha chegada começam a se arrumar e dirigem-se aos afazeres necessários antes da umbanda (aquecimento do carvão para a defumação, acendem as luzes, separam as bebidas de entidades, arrumam as capas e abrem as janelas e portas), sentam-se e aguardam o início do ritual. Os filhos recém-chegados também se direcionam para o salão no intuito de aguardar o início do ritual. Não há conversas ou explicações no início da umbanda, apenas inicia-se o ritual. Acompanho o ritual do lado externo do salão, observando por uma janela e me mantenho nesse lugar até o fim dela. “No último ponto de umbanda os médiuns formam uma roda e dançam animadamente. A roda se rompe e há abraços entre os participantes. Há um clima de felicidade e alegria” (DIÁRIO DE CAMPO, 19/11/2016).

Iniciou-se, então, o movimento contrário ao começo da umbanda. As pessoas guardaram os seus pertences e os pertences de suas entidades, fecharam as janelas e dirigiram-se à área externa do terreiro onde seria distribuído os axés (especificamente nessa umbanda, os axés foram

relacionados aos alimentos das entidades em festividades). Os filhos foram esquentando a comida e servindo pratos com a mesma quantidade de cada comida para que fosse ofertado para os presentes. Havia pessoas conversando, crianças chorando e todos alimentavam-se. Percebi pequenas rodas de conversas, pessoas que se sentavam ao chão para se alimentar e conversar com os mais próximos. Aproveitei os “grupos” para conversar com possíveis entrevistados, três pessoas concordaram em participar e pediram para que eu entrasse em contato via rede social para que uma data e horário fossem agendados.

Reparo que já são vinte duas horas e trinta minutos e sou convidada por minha mãe (que participa eventualmente de algumas umbandas deste terreiro) para irmos para casa. Despeço-me das pessoas próximas a mim. No caminho, entregam-me um prato com três fatias de bolo ‘um para cada um da tua casa’ (a referência é a mim, meu pai e minha mãe). Minha mãe come as fatias de bolo no outro dia no café da manhã, após perceber ela pede desculpas por ter comido o “meu axé”. Sorrio e inicio minhas leituras, há muito além daquele axé. (DIÁRIO DE CAMPO, 19/11/ 2016).

Ainda há muito a ser pesquisado, compreendido e principalmente, ouvido. Entrevistar os novos frequentadores do terreiro de umbanda tornou-se muito relevante. É necessário ouvi-los sobre o cotidiano do terreiro de umbanda, no geral, e ouvi-los sobre a recepção e adaptação deles a organização, especificamente. A resistência e a divisão são percebidas por eles também?

Amparei-me nas minhas últimas reflexões e entrei em contato para agendar as entrevistas logo no início da semana, conforme combinado com três sujeitos frequentadores do terreiro no sábado dia 19 de novembro de 2016. Dois sujeitos responderam-me, um aceitou novamente participar da entrevista e marcou a entrevista para semana seguinte. O segundo candidato a ser entrevistado também me respondeu de imediato, porém afirmou que iria confirmar uma data logo que possível. O terceiro sujeito não respondeu minhas mensagens. Sou insistente com este último sujeito, procurei-o por três vezes durante duas semanas e em nenhum dos meus contatos obtive resposta alguma. Devido ao tempo de realização da pesquisa, não era possível manter a insistência e acabei desistindo de novos contatos. Voltei a entrar em contato com o segundo sujeito para agendar uma data de entrevista em mais dois momentos. Ele afirmou não ter uma posição ainda, que entraria em

contato quando possuísse uma posição. Não recebi retorno algum nas próximas quatro semanas. Minha segunda desistência!

Chegou o dia da entrevista com o único sujeito que aceitou e disponibilizou seu tempo para nosso diálogo, Maria Eduarda, minha quinta entrevistada. Assim como os outros sujeitos entrevistados, Maria Eduarda tem muito a falar e a entrevista fluiu com facilidade. As perguntas direcionadas a ela foram para compreender o “outro lado” da história, além do cotidiano da organização. Maria Eduarda explicou-me sua opinião, contou-me sobre sua vida e finalizamos a entrevista. Não peço a ela indicação de filhos de santo “novos” no terreiro, haveria a festa de confraternização no próximo sábado e eu entraria em contato com os sujeitos pessoalmente. “Confesso que me preocupo com o andamento da pesquisa devido às primeiras resistências ao agendar entrevistas com os novos frequentadores do terreiro” (DIÁRIO DE CAMPO, 01/12/ 2016).

Enfim já é sábado novamente. Confirmei com a mãe de santo minha autorização de ir à festa de confraternização a noite e recebi a confirmação, eu continuava autorizada a frequentar o terreiro. Fui até o terreiro acompanhada de meus pais. Chegamos próximo das dezenove horas – horário de umbanda. A rua, que sempre estava lotada com os carros dos filhos do terreiro, estava vazia. Havia apenas dois carros. Havia poucas pessoas no recinto, a maioria eram da família sanguínea das mães de santo. Ao chegarmos, percebi que o churrasqueiro (o filho de santo responsável pelo churrasco neste evento) iniciou o fogo e começou os preparativos do churrasco. Não sei se isto ocorreu por coincidência, pelo horário ou por eles estarem aguardando os filhos da casa para iniciar a confraternização.

Após a nossa chegada, chegaram mais duas famílias. Esta festa seria minha oportunidade de conseguir mais entrevistados para a pesquisa. Percebi que poucas pessoas que estão presentes são “novas” no terreiro. Em sua maioria, os filhos presentes eram os mais antigos. Iniciou-se a música como som ambiente, meus pais levaram tabuleiros e jogos para o entretenimento das pessoas. Ouvi um frequentador gritando “isso daqui é uma jogatina” enquanto a pessoa (jovem) responde “sim, só falta o bingo. Olha a ‘velharada’ jogando baralho e dominó lá no canto” (DIÁRIO DE CAMPO, 03/12/2016). Percebi que a diferenciação entre as pessoas da casa estava ocorrendo por idade e não pelos “grupos” novos e antigos.

Novamente ocorreu minha participação no campo – conforme Tureta e Alcadipani (2011) sobre a flexibilidade entre observação participante e não participante durante a pesquisa em campo. Eu saio do terreiro acompanhada de outras duas pessoas para comprar as coisas

necessárias para as bebidas. Fui solicitada a preparar os drinks para os participantes. Iniciei-os e percebi que perdi toda a visibilidade da área de socialização, onde ocorriam os jogos. Fui até o ambiente externo buscar mais ingredientes para os drinks e ouvi uma conversa entre as mulheres que estão jogando dominó: “ainda bem que não vieram, pelo menos a festa vai ser melhor” (DIÁRIO DE CAMPO, 03/12/2016). Havia a concordância entre todas da mesa. Retornei à cozinha para finalização dos drinks. Refleti rapidamente sobre “quem” elas estavam falando e se o comentário era relacionado aos filhos não presentes da casa.

Fui chamada por dois filhos antigos da casa, juntei-me a eles e um deles falou “hoje não tem praia então? ” (DIÁRIO DE CAMPO, 03/12/2016), sendo seguido de risadas do irmão de santo, lembrei-me de imediato sobre o acontecimento da praia e percebi a menção a tal evento. Destaca-se novamente a importância de minhas observações nas últimas umbandas, através delas compreendi os contextos dos diálogos e as histórias de ideias e, com isso, reforça-se a relevância para a interpretação das representações sociais (ARRUDA, 2005). A ida à praia realizada pelos filhos mais novos da casa ocorreu após a umbanda do dia 12 de novembro e alguns acontecimentos⁴⁰ ocorreram nessa reunião. Os filhos então afirmaram que os fatos eram inaceitáveis, que os sujeitos envolvidos eram pessoas não ‘queridas’ do terreiro e que, mesmo tendo sido realizado fora do espaço físico da organização, os sujeitos envolvidos acabaram ‘insultando’ o nome de todos os frequentadores do terreiro, generalizando as mesmas atitudes. “Por mais que eles não tivessem no terreiro, todo mundo sabe de onde eles saíram, de onde eles são, aí liga uma coisa à outra” (DIÁRIO DE CAMPO, 03/12/2016). Outras pessoas aproximaram-se de nós três e a conversa foi alterada. Aproveitei para distanciar-me deles e iniciei conversa com uma filha de santo “nova” no terreiro. Era a primeira vez que eu a via. Nossa conversa, entretanto, foi rápida. Trocamos telefone e prometi entrar em contato em breve. Consegui meu primeiro contato para uma possível entrevista, objetivo principal daquela observação. Aproveitei a oportunidade da festa de confraternização e conversei com mais um filho de santo “novo” no terreiro. Também trocamos contato.

Entrei em contato com ambos os sujeitos na mesma semana. Devido a nossas agendas e dias disponíveis não coincidirem, agendamos

⁴⁰ Por não estar presente no momento dos acontecimentos e assim não conseguir verificar a realidade dos “boatos” contados a mim e aos demais, preferi não relatar os acontecimentos em minúcias. Destaco a existência desse ocorrido devido à importância das falas ocorridas na festa de confraternização do terreiro.

as entrevistas para a próxima semana. A primeira entrevista foi com João Gabriel. Encontramo-nos no centro de Florianópolis no dia 14 de dezembro de 2016 após seu horário estendido de trabalho devido à proximidade do Natal.

É nítido o cansaço de João Gabriel e seu esforço para participar da entrevista, trago café para nós dois e dou início a entrevista. As respostas de João Gabriel são objetivas e monossilábicas e tenho dificuldades para conseguir respostas maiores. Percebendo a dificuldade de andamento da entrevista, resolvo explicar um pouco de minha trajetória religiosa para ele e o motivo de minha pesquisa. Conto momentos engraçados vividos dentro do terreiro e acabo transformando a entrevista mais confortável para nós dois. João Gabriel inicia suas narrativas e também conta histórias sobre sua trajetória de vida que é interligada a sua trajetória religiosa. Compreender a trajetória de João Gabriel permitiu-me compreender como os questionamentos deveriam ser feitos e como seriam suas respostas. (DIÁRIO DE CAMPO, 14/12/2016).

Segundo Poupart (2008), é necessário compreender o fenômeno de acordo com a visão dos sujeitos e essa foi estratégia para a entrevista com João Gabriel. A entrevista foi fluindo com maior facilidade e João Gabriel respondeu a todos os meus questionamentos e muitas de suas falas coincidiram com as falas dos demais entrevistados. Percebi que ele está transitando entre os filhos “novos” e filhos “antigos” da casa e destaca-se a importância de sua participação na pesquisa.

No dia seguinte ocorreu a entrevista com Maria Augusta. Da mesma forma que com João Gabriel, esse foi meu primeiro contato direto e com maior profundidade com Maria Augusta, porém, a entrevista fluiu com maior facilidade devido seu maior conhecimento e experiência religiosa. A entrevista foi finalizada abrangendo todos os questionamentos que realizados aos demais entrevistados. Pela concordância das falas dos entrevistados decidi finalizar as entrevistas e iniciar a análise das representações sociais de acordo com os eixos temáticos pré-estabelecidos após as interpretações e readequações necessárias que ocorreram durante o processo de coleta de dados.

É importante destacar que a primeira readequação necessária do projeto de qualificação de dissertação do mestrado ocorreu com o direcionamento a partir da tensão percebida dentro do terreiro de

umbanda: filhos novos *versus* filhos antigos. Essa tensão clarificou-se com a entrevista de João Gabriel, quando o sujeito respondeu alguns questionamentos como filho novo e outros como filho antigo. Retornando a um dos primeiros questionamentos feitos à Maria Antônia sobre a classificação dos participantes do terreiro entre o grupo de filhos novos ou filhos antigos, pude perceber que tal distinção não ocorreu por tempo de participação no terreiro de umbanda, tampouco em relação ao tempo de participação da religião afro-brasileira. Quanto menor o grau de modificação do cotidiano do terreiro que o sujeito traz consigo, menor é a resistência apresentada pelos filhos antigos. Nas palavras de Maria Antônia e Maria Isabel:

[...] existem dois grupos lá na casa: os mais velhos e os mais novos. Os mais velhos não são necessariamente os mais velhos, mas aqueles que entraram e foram adequados a casa, que aprenderam as coisas como os mais velhos. Eles não estão ali só na hora da festa, na hora do bem bom. Não, eles estão ali quando precisa. Ninguém precisa dizer para eles que tem que fazer alguma coisa, eles vão lá e já fazem. [...]E, tem os mais novos, que são aqueles que entraram por agora. A pessoa nova não tem muita ideia do que acontece. [...]. As pessoas que tão chegando lá acham que não tem que ter respeito. Tem horas que não tem que ter arruaça, então chega quieto. Respeita! (MARIA ANTÔNIA)

Tem pessoas que já chegam impondo. Assim, estou naquela casa né, aquela casa tem um ritmo, tem um modo de funcionar. Aí chega você, com seu modo e com seu ritmo, e quer implantar naquela casa, onde já existe um ritmo e já existe uma coisa. Você pode dar palpites e mostrar alguma coisa, mas não, você quer colocar o seu pensamento ali dentro. Isso não vai funcionar. Daí onde surge a resistência. Porque a pessoa tem que se tocar que ela está em outro lugar, aprenda a agregar aquilo que ela tem, não quer impor aquilo. (MARIA ISABEL)

Ao notar a importância dessa resistência entre os dois grupos existentes no terreiro, refleti sobre como a distinção é vista pelos filhos novos e como é ela instituída na organização. É uma distinção fluída que se fortalece com o processo de resistência às mudanças trazidas com os

novos “irmãos-de-santo”. Essa distinção fica clara nas falas de João Gabriel transcritas abaixo:

Pesquisadora: E como foi a recepção das pessoas quando você chegou na casa?

João Gabriel: A pior possível. É que eu sou muito forte, eu vim pelo lado ruim, até falei para todo mundo quando eu cheguei “eu comecei pelo lado errado, vocês não vão me assustar”.

Pesquisadora: Mas o que eles fizeram? Como eles te tratavam dentro do terreiro?

João Gabriel: Eles tratavam normal, mas tu sentias que não era aquela coisa, sabe? Os 10% de confiança que você tem, você não tem. Ai tu não podes brincar com todo mundo, se a pessoa é muito brincalhona tipo eu, não consegue. Hoje é normal. A gente conquista nosso espaço, a gente mostra que a gente não é aquilo que eles estão vendo. Totalmente ao contrário, uma questão de oportunidade. Vou citar um exemplo: quando deu agora a tempestade, pessoas que não gostavam de mim, eu estava lá ajudando. Aí é uma oportunidade que a gente tem para mostrar “pô, tô contigo cara”. Não é isso que você vê, não sou escalado, não sou preguiçoso. Não precisava estar aqui, mas eu tô aqui.

A mesma resistência encontrada por João Gabriel, apresentadas nas transcrições das falas acima, foi percebida durante a entrevista de Maria Eduarda quando questionada sobre a recepção após sua decisão de participar do terreiro.

Porém, a ausência de uma distinção clara entre filhos novos e antigos ficou clara quando questionei João Gabriel sobre seu posicionamento em relação aos filhos que estão iniciando sua participação no terreiro recentemente, João Gabriel teve a posição de um filho antigo, conforme falas transcritas abaixo:

A gente tem que avaliar né. Um bom observador vale por dois. Primeiro a gente analisa quem é ele, o que ele fala, se é verdade ou é mentira. Porque pessoas de mau caráter é o que mais tem, ainda mais vindo de outras casas. Ai a gente vê a índole da pessoa. Depois de ver a índole da pessoa a gente avalia se vale a pena ter um contato maior. (JOÃO GABRIEL)

O pensamento confuso de João Gabriel sobre em qual grupo está enquadrado coincidiu com as indicações que solicitei de novos candidatos a entrevista realizadas à Maria Antônia. Quando questionada sobre novos filhos da casa, mencionei alguns nomes ou descrevi algumas pessoas que eu não conhecia. Maria Antônia enquadrou filhos recém-chegados no terreiro ao grupo dos filhos antigos, alegando que eles foram “adotados” por este grupo pois enquadravam-se a realidade do terreiro. Entretanto, Maria Antônia não fez a mesma referência a todos os nomes citados e descrições narradas por mim.

Percebe-se, através das falas apresentadas durante a narrativa do processo interpretativo, que a alteração do cotidiano – considerada por Maria Isabel como harmonia de convivência dentro do terreiro – é relacionada a chegada de novos participantes e com eles novas crenças, atitudes e valores. Essa possível “mudança” trazida pelos novos filhos e seu possível reflexo no cotidiano do terreiro é mal interpretado pelos filhos antigos. A proporção que tal tensão se apresentou durante o processo de coleta de dados, transformou-a no “eixo central” para as interpretações conclusivas das representações sociais, visto que, de acordo com a TRS, para ser identificada uma representação social é necessário que a representação seja compartilhada socialmente pelos sujeitos. Ou seja, que ela passe de representação individual para representação coletiva e então, transforme-se em representação social (MOSCOVICI, 2009; JODELET, 2009b; JOVCHELOVITCH, 2008).

Assim, as interpretações integradoras das representações sociais do dinheiro sobre diferentes aspectos do cotidiano do terreiro de umbanda (influência do dinheiro e de traços mercadológicos enquanto religião, organização e nas relações sociais), serão apresentadas considerando a relevância desta tensão. Interpretações estas, expostas nos tópicos seguintes relacionadas aos seus respectivos eixos e objetivos atrelados a eles.

4.3 INTERPRETAÇÃO INTEGRADORA

Após a compreensão do processo interpretativo realizado nesta pesquisa, que abrange as etapas iniciais do método interpretativo de Arruda (2005), serão apresentadas as análises integradoras. De acordo com Arruda (2005), neste momento aproxima-se as falas do sujeitos as teorias utilizadas no referencial teórico.

Dessa forma, este tópico está separado de acordo com os eixos temáticos previamente estabelecidos. Esses eixos temáticos são

relacionados aos objetivos específicos deste trabalho. O primeiro eixo temático aborda o dinheiro – considerando este como símbolo do mercado – e as características mercadológicas em relação as tradições religiosas do terreiro em análise.

Já o segundo eixo temático é relacionado a percepção que os sujeitos frequentadores do terreiro de umbanda possuem sobre o terreiro que estão frequentando atualmente. Este eixo temático é vinculado a teoria da delimitação dos sistemas sociais de Guerreiro Ramos (1989) apresentada anteriormente. Por fim, o terceiro e último eixo temático analisa as relações sociais existentes dentro do terreiro de umbanda em estudo segundo os entrevistados. Esse eixo temático é atrelado a sociologia da dádiva e relacionado, brevemente, as categorias existentes nela.

Para isso, foram entrevistados sete sujeitos participantes do terreiro em estudo. Conforme explicado anteriormente, os sujeitos dividem-se em dois grupos: filhos antigos e filhos novos. Dentre os sujeitos pesquisados estão quatro participantes do grupo de filhos antigos, dois participantes do grupo de filhos novos e um participante que percorre os dois grupos. É importante salientar que devido à realização das entrevistas em apenas um encontro, majoritariamente, a ordem dos questionamentos e tópicos abordados variaram de acordo com o andamento da entrevista. Como o principal fenômeno de interesse dessa pesquisa é o cotidiano de uma organização religiosa, os tópicos introdutórios estabelecidos em cada eixo temático são interligados e, em alguns momentos, aparecem em mais de um trecho da entrevista.

4.3.1 Traços mercadológicos

Neste trabalho, o dinheiro é considerado como o principal símbolo do mercado e das características que ele representa. Guerreiro Ramos (1989) afirma que o mercado é legítimo e necessário na tessitura social, porém sua regulação é primordial. Com a ausência da regulação do mercado tende-se a desenvolver o processo de mercantilização da vida humana associada e assim o ethos mercadológico tende a englobar todas as áreas da vida do indivíduo. Ou seja, a presença necessária do mercado na sociedade, porém não regulada, resulta no alcance das áreas da vida dos indivíduos não condizentes com sua lógica mercantil.

De acordo com Moscovici (2011, p. 402), o dinheiro é a “paixão declarada e representativa do moderno”, responsável por iniciar o fenômeno de inversão de um elemento em um objetivo. E, devido a sua

transformação em sistema de valor para todas as coisas, tornou-se em um fim em si mesmo. Quanto a isso, o dinheiro – organizando-se por suas próprias regras e regulando relações sociais – supera os valores, regras e relações sociais existentes, transformando-se na essência de todos eles, que para o autor significa “converter ininterruptamente o dinheiro em coisas e as coisas em dinheiro” (MOSCOVICI, 2011 p. 453).

Nesse diapasão, este trabalho busca identificar – por meio da teoria das representações sociais – a compreensão dos sujeitos frequentadores de um terreiro de umbanda de um bairro de periferia de Florianópolis sobre a presença do dinheiro e dos traços mercadológicos na umbanda e sua consequente influência nesta. É importante destacar que tal interpretação busca atender um dos objetivos específicos desta pesquisa: identificar as representações sociais dos umbandistas sobre a presença do dinheiro e de traços mercadológicos na umbanda enquanto religião.

Os tópicos abordados durante as entrevistas referentes a este eixo temático foram: trajetória religiosa, a compreensão sobre as vestimentas e os adereços utilizados nos rituais religiosos, a percepção sobre a linha tênue entre sagrado e profano, os valores da umbanda e os valores compartilhados entre os participantes do terreiro.

A trajetória religiosa foi utilizada para compreensão dos valores e ideias afirmadas pelos sujeitos entrevistados. Esse tópico foi importante pois, segundo Arruda (2005), a compreensão do sujeito sobre determinado assunto é consequência de sua trajetória de vida e contexto social em que está inserido e, esta compreensão, faz parte da espiral da contextualização apresentada através da Figura 4. O parecer sobre as vestimentas e os adereços utilizados nos rituais religiosos foram considerados como símbolos para a presença de aspectos mercadológicos e confrontados com os valores afirmados pelos sujeitos como pertencentes e direcionadores da umbanda enquanto religião. Após a compreensão sobre os valores da umbanda a compreensão sobre a distinção entre sagrado e profano ficou facilitada.

Assim, os primeiros questionamentos foram realizados para compreender a trajetória de vida e trajetória religiosa dos sujeitos entrevistados – apresentados sucintamente no item 3.4. A trajetória religiosa afro-brasileira possui peculiaridades e é única para cada sujeito. Isso ocorre devido a hegemonia da religião cristã no Brasil, as dificuldades relacionadas a intolerância religiosa existente no país – conforme já apresentado anteriormente no capítulo 1, a vocação e justificativa para o ingresso na religião afro-brasileira e trajetória de cada sujeito. Todas essas características influenciam nos valores e crenças do

sujeito e que são compartilhados entre eles, considerando que o sujeito é reflexo do construto social ao qual está inserido (POUPART, 2008). Além disso, abordar sobre sua trajetória e, sucintamente, sua história de vida tornou as entrevistas menos embaraçosas para ambos – entrevistador e entrevistado – facilitando a participação dos sujeitos e a compreensão sobre suas opiniões.

Neste aspecto, ao questionar os entrevistados sobre sua vivência religiosa surgiram narrativas sobre diversas casas, festas e ocasiões, resultando indiretamente em relatos sobre a presença do dinheiro na religião. Abaixo estão alguns trechos das falas dos sujeitos entrevistados sobre essa presença e interligado a trajetória religiosa de alguns sujeitos:

[...] eu conheci muito a religião no Rio Grande do Sul. Eu conheci mil casas, eu conheço mais de dois mil pais de santo e zeladores de santo. Então isso abriu um leque na minha cabeça enorme, porque eu vi muita ostentação, muito dinheiro rolando, muita gente ficando rica com a religião, muita gente... olha eu vou dizer a porcentagem de gente que faz com amor e com coração, e é muito raro. Infelizmente é assim. (MARIA AUGUSTA)

[...] por exemplo uma mãe de santo do Rio Grande do Sul, eu assisti uma entrevista dela essa semana para uma revista e ela está falando sobre o requinte da religião e a humildade que a gente aprendeu, e tu vê que é uma pessoa de muito fundamento, mas tu vê que aquilo brilha aos olhos de quem olha. A feitura, as vestimentas, as festas. Eu fui convidada por ela várias vezes para ir nos batuques dela ou no dos filhos dela, eu não tenho coragem de ir, eu não tenho axó⁴¹ para isso. Sabe, religião não é isso. Não é brilho [...]. (MARIA EDUARDA)

E o que que é a religião, tu não podes pegar ela para sobreviver, para te sustentar. A religião tem que te dar suporte para ti ter saúde, para ti ter o teu trabalho, teu emprego e ganhar dinheiro com o teu emprego, não com a religião. E aí, hoje em dia a

⁴¹ Termo baseado na língua Yorubá e referente ao batuque na cultura brasileira. Seu significado é pertinente as vestimentas dos filhos de santo nos rituais comemorativos abertos a comunidade. Os principais axós são: as batas (semelhantes a blusas, camisetas e vestidos) e que são utilizadas por ambos os gêneros; as saias, utilizadas somente pelo gênero feminino e as calças e bombachas, utilizadas pelo gênero masculino.

religião está muito isso. Usar a religião para se sustentar. Eu acho isso muito errado, entendeu? (JOÃO CARLOS)

Mas aí o dinheiro que vai vir é consequência, entendeu? Mas não visão de que eu vou te ajudar porque tu tens dinheiro então eu vou te ajudar. Não, vou te ajudar porque eu... tu precisas. (MARIA JOAQUINA)

[...]. Tu já viu (sic) como é no Rio Grande do Sul? Manda mais quem tem mais. Quem não tem nem participa mais da religião. (JOÃO GABRIEL)

Essas narrativas apresentadas acima refletem a visão dos sujeitos para a presença do dinheiro dentro da religião afro-brasileira, apresentando-se para eles que tal presença está ocorrendo de modo excessivo. Pode-se confirmar isso na forma simbólica presente na fala de Maria Augusta (afirmando haver “muita ostentação”), na fala de João Carlos (“hoje em dia a religião está muito isso. Usar a religião para se sustentar” que possui o mesmo sentido da fala de Maria Augusta como forma de enriquecimento por meio da religião), na fala de Maria Eduarda (“eu não tenho axó para isso” referindo-se à simplicidade de suas vestimentas) e na fala de João Gabriel (“Manda mais quem tem mais”, alegando a dominação do dinheiro dentro da religião no Rio Grande do Sul).

Destaca-se a importância da compreensão sobre a percepção dos sujeitos entrevistados em relação a presença do dinheiro na religião para que seja estabelecido os processos de ancoragem e objetificação das representações sociais (MOSCOVICI, 2009). Cabe ressaltar que o processo de ancoragem é relacionado aos processos de rotulagem – interpretação do desconhecido a um rótulo, de modo a facilitar a compreensão – e aos processos de categorização – que adapta o desconhecido a uma categoria pré-existente. Com isso, interpreta-se a primeira representação social do dinheiro e, esta representação social, está relacionada a presença excessiva do dinheiro na religião. Salienta-se que tal representação é amparada em termos linguísticos como “ostentação”, “enriquecimento”, “luxo” e “brilho”. É importante enfatizar que a representação social do dinheiro dentro da religião, percebida no discurso dos sujeitos entrevistados, é condizente com a “função” do dinheiro apresentada por Moscovici (2011). Função esta, relacionada à distorção dos valores existentes – relacionados ao sagrado religioso – em valores financeiros.

Entretanto, quando questionados a respeito da presença do dinheiro na umbanda, as percepções dos mesmos foram alteradas. Para comprovar tal alteração, seguem alguns trechos obtidos nas entrevistas abaixo:

[...] existe dinheiro em tudo na umbanda. Eu preciso de dinheiro para comprar uma vela, para comprar a saia de toda sessão, para comprar um charuto, um champanhe, para ir até o terreiro. (MARIA ANTÔNIA)

Existe dinheiro dentro da umbanda para poder manter as coisas né. Por exemplo, para manter comida, tipo festas, até uma troca de axés, para comprar as coisas para os axés. Eu nunca vi dinheiro para você pagar alguém para fazer algo para você e ainda pagar as coisas, entendeu? (MARIA ISABEL)

E aí, assim, o princípio de tudo que eu acho da religião, [...] tem que ser a humildade. Passou disso daí, já se torna uma coisa que eu já não concordo, entendeu? (JOÃO CARLOS)

Então a umbanda não se cobra para nada. Pelo menos é o que eu aprendi, é o que eu penso que tem que se fazer. Claro, que se tu vais fazer um chão de umbanda, que é de 24 horas, tu vais gastar o que tu vais comer, o que tu vais vestir, o que tu vais beber ali dentro né. Mas é isso. (MARIA EDUARDA)

Percebe-se que, de acordo com os sujeitos, a presença do dinheiro na umbanda é relacionada a manutenção necessária dos rituais religiosos e do funcionamento organizacional. Ainda segundo os sujeitos, o dinheiro remete a compras de artefatos para o cotidiano religioso (velas, charutos e etc.), a realização de “serviços espirituais” (trocas de axés: milho, pipoca, farinhas e etc.) e aos gastos para a manutenção da organização (“o que tu vais vestir, o que tu vais beber” percebido nas falas de Maria Eduarda). Relaciona-se a isso, os valores da umbanda percebidos pelos sujeitos entrevistados. Esses valores são observados na fala de João Carlos relacionada acima (“tem que ser humildade”). Esses valores também são percebidos nas falas dos sujeitos quando questionados sobre

uma maior contribuição de dinheiro na umbanda⁴². As falas são apresentadas abaixo:

Eu sou bem relaxada em questão de roupa, né? Ninguém que está com um vestido bonito foi tratado como menos ou mais. A gente se elogia “pô, que massa a tua roupa” e tal, mas não há distinção não. (MARIA ISABEL)

Só que assim ó: a religião, os fundamentos são bons. Só que as pessoas que fazem a religião, algumas se perdem no meio do caminho. (JOÃO CARLOS)

O casamento na umbanda lá (referência aos casamentos realizados no Rio Grande do Sul) não é aquela humildade toda que foi o casamento do Pedro e da Emília⁴³. Uma mãe de santo de camiseta e uma saia. A outra com a saia mais embaixo, o outro com uma... tu tá entendendo? Quando eu vi o primeiro casamento na beira da praia eu fiquei: Nossa! (MARIA AUGUSTA)

Tu estás na umbanda, é humildade. [...]. Tu vais chegar lá, colocar em cima da mesa e todas as pessoas vão usar o que tu trouxeste. Então não vai fazer diferença. (MARIA ANTÔNIA)

Percebe-se nestas falas que os sujeitos consideram a humildade como um dos valores centrais para a umbanda (como observado nos trechos da narrativa de Maria Antônia e Maria Augusta). Na fala de João Carlos, esses valores são compreendidos como os “fundamentos” da religião, que anteriormente o sujeito explica ser a humildade e a ajuda ao próximo. Já na fala de Maria Isabel, nota-se a simbologia da humildade através das vestimentas, não diferenciando as pessoas pela qualidade das vestimentas utilizadas.

Com isso, interpreta-se que a compreensão da presença do dinheiro dentro da umbanda é distinta da percepção da presença do dinheiro na religião em seu aspecto mais abrangente (incluindo outras vertentes religiosas: batuque, candomblé, tambor de mina e etc.), apresentada

⁴² Estes questionamentos foram realizados com o embasamento nas formas simbólicas que surgiram durante as entrevistas (qualidade da vestimenta e de artefatos, por exemplo).

⁴³ Os nomes dos participantes também foram alterados para preservar o anonimato da organização e dos participantes da pesquisa. Destaca-se que o casamento foi realizado no dia 26 de novembro de 2016 e não houve observação nesta data, apenas visualização das fotografias passadas posteriormente.

anteriormente. Pode-se afirmar isso com a percepção de ausência de excesso de dinheiro na umbanda. Assim, a representação social da presença na umbanda é distinta da representação social apresentada acima.

É relevante ressaltar que a percepção dos sujeitos sobre o dinheiro na umbanda é relacionada aos valores desta vertente religiosa. Conforme afirmado anteriormente, os sujeitos afirmam que a necessidade e existência do dinheiro é atrelada a manutenção e realização dos rituais religiosos. A fala de Maria Isabel – quando questionada sobre o dinheiro dentro da umbanda – resume as narrativas dos demais sujeitos: “Eu acho que existe um limite, né”. A fala de Maria Isabel é complementada pela narrativa de Maria Joaquina: “Eu acho que a religião é muito bonita, só que tem de ter um cuidado e um carinho com ela, para não tornar um comércio [...]. É importante evidenciar que, ao falarem de “comercialização” da religião, os sujeitos indicaram a deturpação do sagrado⁴⁴.

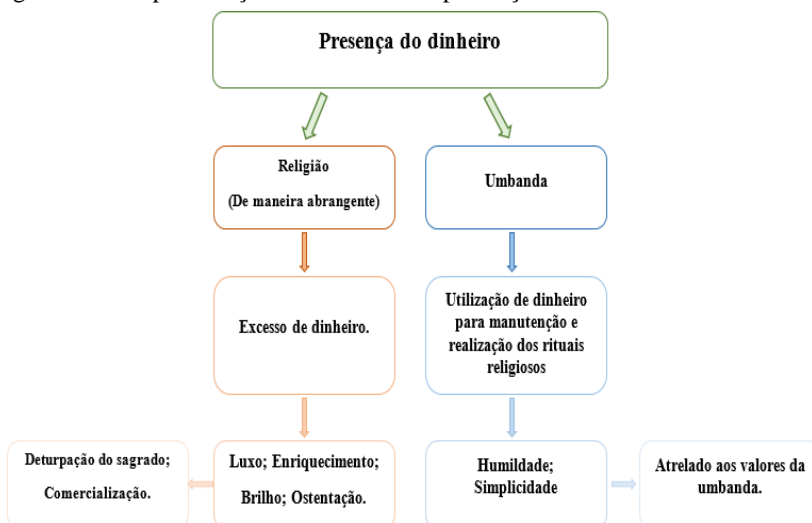
Portanto, considerando que há uma nova categorização do dinheiro na umbanda – relacionado à humildade – e esta categorização coincidindo com a maneira de interpretar as características – processo de rotulagem –, além do processo de objetificação percebido na utilização dos símbolos da umbanda (vestimentas simples e o compartilhamento dos adereços e utensílios indiferente do “preço” gasto neles), percebe-se que há uma representação social sobre a presença do dinheiro na umbanda. Representação social esta, relacionada a simplicidade e humildade.

Destaca-se que esta representação se difere da representação social apresentada anteriormente – vinculada a presença do dinheiro na religião – e, opõe-se ao fenômeno de unidimensionalização de Guerreiro Ramos (1989), não deturpando sua lógica por características atreladas ao *ethos*

⁴⁴ Cabe ressaltar que a distinção entre sagrado e profano é sutil e percebida, em sua maioria, no não dito nas falas dos entrevistados. Sagrado é tudo aquilo que não é profano e a inversão entre o que é sagrado para o que é profano – e vice-versa – ocorre ao longo da história da sociedade (ELIADE, 1993). Para os sujeitos entrevistados, a deturpação do sagrado é relacionada ao ato de comercializar a religião – cobrar valores abusivos por axés, priorizar o atendimento a pessoas com maior capacidade financeira e vincular a religião a exuberância das festas e vestimentas – e é percebido nas diversas formas de realizar a religião. O conceito de comercialização e a possível deturpação do sagrado relacionada a comercialização, é comum entre os fiéis e considerado como compreensível e conhecido por todos os pertencentes a religião afro-brasileira. É um processo atrelado a mercantilização da fé e da percepção de “fazer negócio” por meio da religião.

mercadológico. Esta representação social também se diferencia do fenômeno resultante da presença do dinheiro de inversão de elementos em objetivos, apresentado por Moscovici (2011). A representação social da presença do dinheiro na umbanda, identificada nos sujeitos entrevistados, considera o dinheiro como “meio”, como um elemento para que o objetivo – “fim” – seja alcançado. Considera-se também que há uma outra representação social relacionada as mesmas falas e compreensões que os sujeitos possuem, a representação social dos valores da umbanda. Esta representação social ampara-se, principalmente, na humildade.

Figura 9 - As representações sociais sobre a presença do dinheiro.



Fonte: Elaboração própria.

A Figura 9 apresenta, resumidamente, as representações sociais dos frequentadores de um terreiro de umbanda de um bairro de periferia de Florianópolis a respeito da presença do dinheiro na umbanda enquanto religião. As representações sociais exibidas na figura supracitada são as que foram consideradas compartilhadas.

Assim, foram percebidas duas representações sociais sobre a influência que o dinheiro. A primeira representação social é relacionada as religiões em sua forma mais abrangente (Kardecismo, Cristianismo, Religiões de Matriz Africana e etc.). Neste sentido, os sujeitos entrevistados perceberam que a presença do dinheiro, neste caso em excesso, deturpa a lógica religiosa e é então vinculando ao luxo, enriquecimento, brilho e ostentação. Já a influência do dinheiro na

umbanda, foi percebida pelos sujeitos como mínima, preservando assim os valores desta religião. A este aspecto, os sujeitos relacionaram a representação social de dinheiro a humildade e simplicidade.

4.3.2 Percepção da organização

Este tópico apresenta a percepção dos sujeitos frequentadores de uma organização religiosa afro-brasileira de um bairro de periferia da cidade de Florianópolis sobre a influência que as características mercadológicas possuem nas características tradicionais no terreiro de umbanda frequentado por eles e, conseqüentemente, suas alterações nas características organizacionais do terreiro. Destaca-se que este tópico é relacionado ao seguinte objetivo específico: analisar as características organizacionais do terreiro de umbanda a partir da percepção dos umbandistas. Para realizar a análise, no intuito de atender o objetivo específico desta pesquisa, serão utilizados os conceitos da Teoria da Delimitação dos Sistemas Sociais de Guerreiro Ramos (1989).

Para Guerreiro Ramos (1989) a não regulação do mercado acarreta na unidimensionalidade da sociedade, transformando-a em uma sociedade mercadocêntrica. Essa unidimensionalização – que engloba todas as áreas da vida do indivíduo – unifica os valores substantivos aos valores relacionados ao mercado. Assim, características mercadológicas, como o cálculo utilitário de conseqüências, tornam-se centrais nas diversas áreas sociais.

No âmbito organizacional, Guerreiro Ramos (1989) afirma que o vínculo entre indivíduos e organizações se estreitou à relação empregatícia, considerando que os sujeitos são apenas detentores de empregos. Percebendo tal alteração, o autor propõe a teoria da delimitação dos sistemas sociais, onde o mercado é legítimo e regulado e possibilita que haja sistemas sociais com lógicas distintas. Essa delimitação é explicada através do paradigma paraeconômico (*vide* item 2.2).

Ao delimitar as dimensões sociais, Guerreiro Ramos (1989) propôs espaços além dos já existentes na sociedade mercadocêntrica, propiciando a permanência da lógica de organizações não econômicas. Esses espaços permitem: atualização do indivíduo, horizontalidade nas decisões, igualdade entre os membros, divisão de tarefas, vínculo de prazer e vocação, autonomia, autorrealização e ambiente propício para criatividade – apresentados de acordo com cada dimensão no Quadro 1. O autor nomeia esses modelos heurísticos em isonomias (que possui

tamanho moderado) e fenonomia (que possui tamanho pequeno e muitas vezes pode ser composta por apenas um indivíduo).

Embasando-se nas características apresentadas anteriormente, foram utilizados tópicos introdutórios – relacionados ao cotidiano organizacional – para que esta análise seja possível: mensalidades, uniformes, tomada de decisões, divisão de tarefas, comunicação, transmissão de conhecimentos e funções e hierarquias. Ressalta-se que o tópico uniforme é considerado neste eixo temático como símbolo de organização e padronização das vestimentas, diferentemente da forma como é utilizado no eixo temático anterior – símbolo da influência do dinheiro nas vestimentas e adereços. Esses tópicos foram utilizados como polos, considerando a tensão existente entre as racionalidades (SIQUEIRA; SERVA, 2014; SERVA et al, 2015; SANTOS; SERVA, 2013; MATARAZZO; BOEIRA, 2016).

É importante salientar que, devido aos acontecimentos que antecederam a entrevista de João Carlos, Maria Joaquina e Maria Eduarda, os depoimentos dados nas entrevistas são carregados de sentimentos de descontentamento dos sujeitos com o terreiro de umbanda e com os participantes do mesmo. Assim, alguns tópicos específicos questionados aos sujeitos foram desconversados ou não respondidos com exatidão. Os trechos transcritos apresentados ao longo deste tópico, e do tópico seguinte, foram escolhidos por possuírem maior clareza a percepção dos sujeitos entrevistados. Devido à parcialidade dos sujeitos supracitados, as opiniões sobre a organização – e quando estas opiniões fazem referência ao posicionamento dos participantes do terreiro de umbanda quanto aos acontecimentos – não serão apresentadas na pesquisa em sua integridade por falta de clareza e/ou para preservar o anonimato dos próprios sujeitos. Entretanto, serão consideradas durante a análise. É importante destacar que caso haja divergências de opiniões, os trechos serão apresentados, porém as falas dos sujeitos com teor pejorativo serão omitidas. Cabe ressaltar também que Maria Augusta afirmou não conhecer com precisão a estrutura e funcionamento do terreiro. Dessa forma, a entrevistada preferiu não abordar assuntos desconhecidos por ela.

Os questionamentos serão apresentados em formato de tópicos para facilitar a compreensão:

- Mensalidade

O primeiro questionamento referente a este tópico foi realizado no intuito de compreender a percepção dos sujeitos entrevistados sobre as

mensalidades, amparando-se nas representações sociais identificados no tópico anterior. Para isso, é importante apresentar a percepção que os sujeitos possuem sobre a presença do dinheiro e de traços mercadológicos dentro da organização religiosa. Serão apresentados abaixo alguns trechos transcritos dos sujeitos a respeito dessa percepção (grifos da autora):

Pesquisadora: E o que tu achas do terreiro que tu frequentas hoje?

João Carlos: Comparando com a casa que eu estava antes, é totalmente diferente. É um mundo totalmente novo para mim. Lá eu conheci a religião. Tudo que eu pesquisava por conta, e o pouco que ele pregava também, eu encontrei lá. Lá eu encontrei a umbanda [...]. (JOÃO CARLOS)

[...] eu realmente eu estou no lugar certo, entendeu? Uma coisa que eu nunca suportei foi as pessoas viverem da religião, *ganhando dinheiro em cima da religião* e viver disso. [...] tu achas que eu tenho alguma dúvida em querer entrar naquela casa? E não é por essa *falta de ostentação*, não. É por *todo carinho e todo amor*. E tem gente que interpreta elas mal. (MARIA AUGUSTA)

[...] dentro do terreiro existe a questão de *pagamento de axés* para as pessoas que vem de fora. A pessoa vai lá fazer um axé e as vezes é cobrado, tipo um valor para fazer aquele axé, sabe? Normalmente isso acontece com pessoas que não são do terreiro. E eu também não me oponho muito. Me oponho quando a pessoa não pode pagar por aquilo. Eu não tenho registro de uma pessoa que foi lá pedir ajuda e foi cobrado. Até mesmo porque é isso que passam para gente toda sessão, né. *Se alguém bate na tua porta pedindo ajuda e ela não tem dinheiro, tu vais atender ela*. (MARIA ISABEL)

Nota-se, através dos trechos transcritos acima, que a percepção dos sujeitos entrevistados sobre a influência do dinheiro na umbanda praticada dentro da organização em estudo é relacionada a representação social atrelada a humildade e simplicidade. Especificamente, quando João Gabriel refere-se a “conhecer a religião” (“Lá eu conheci a religião. [...] Lá eu encontrei a umbanda [...]”), o sujeito ancora sua compreensão sobre a religião realizada dentro do terreiro e relacionada a representação social da presença do dinheiro na umbanda – onde afasta a deturpação do sagrado. Da mesma forma, ocorre na fala de Maria Augusta (“E não é por

essa falta de ostentação, não”) e na fala de Maria Isabel (“Eu não tenho registro de uma pessoa que foi lá pedir ajuda e foi cobrado. Até mesmo porque é isso que passam para gente toda sessão, né”).

Assim, ao questioná-los sobre a mensalidade – o primeiro questionamento referente a este tópico – os sujeitos entrevistados relacionaram o dinheiro arrecado como forma de manutenção da organização. Essa relação é percebida na fala de Maria Eduarda e Maria Augusta:

O que que um terreiro precisa? Água, luz, aluguel muitas vezes, IPTU, essas coisas. Então ele precisa de dinheiro vivo entrando ali dentro. Concorro com mensalidade, que tem que ser paga mesmo. Mas além disso, uma casa de religião não vive só de água, luz, ar condicionado e ventilador. Uma casa de religião precisa de mantimentos: vela, incenso, pipoca, milho, café. Porque todo mundo que chega em uma casa de religião, sempre tem alguma coisa para tu comer. Sempre tem um milho torrado para tu fazer um axé de emergência. (MARIA EDUARDA)

Ah, vinte reais tá bom. [...] e outra coisa, eu acho super chato mas tem que ter o nome de todos os filhos de quem pagou e quem não pagou. Tem casas que fazem isso. Fica assim vergonhoso, mas espera aí. Tu usa água, luz, papel higiênico, é o mínimo. (MARIA AUGUSTA)

Nesse sentido, Maria Isabel e Maria Antônia concordam com Maria Augusta e Maria Eduarda e acrescentam que a mensalidade é considerada como “contribuição” para a organização no intuito de dividir os custos existentes para o funcionamento, assim, caso não seja possível a contribuição da mensalidade, são aceitos materiais de uso frequente (milho, pipoca, vela e etc.).

Mensalidade existe. Quem não trabalha não paga, quem trabalha também não é cobrado e então vira “contribuição espontânea” do que mensalidade. E ele é direcionado para pagar as contas da casa, luz, água, para o material dos ecós, para as festas, para os custos da casa, e não para as respectivas mães de santo. Mas ninguém paga, então a maioria das coisas a gente racha, ou quem arca são os oripés da casa e quem pode pagar. (MARIA ISABEL)

Aí tem o dinheiro das mensalidades e quem não pode pagar ajuda com o básico: milho, pipoca, vela. (MARIA ANTÔNIA)

Da mesma forma que Maria Isabel, Maria Antônia também cita a divisão dos custos entre os filhos e acrescenta que algumas melhorias no espaço físico do terreiro de umbanda ou aquisição de bens móveis são adquiridos dessa maneira.

[...] agora a Iara⁴⁵ organizou uma vaquinha para comprar um fogão daqueles industriais novo que a gente estava precisando. Agora a gente precisa de um freezer novo, daqueles horizontais para guardar as comidas. Acho que vamos conseguir o dinheiro. E também uma vaquinha para arrumar aquela casa lateral⁴⁶. Porque o pessoal que mora longe, se tem festa mais de um dia, dá para ficar lá, dá para dormir lá, que fica mais barato. Porque o chão está vazando. Ai a gente que vai rachar as contas, a luz e água que a gente usar. Agora a gente vai usar como um anexo, um lugar que a gente pode ficar sem bagunçar tanto o terreiro. (MARIA ANTÔNIA)

Percebe-se que ao considerar a mensalidade como uma contribuição de todos os membros da organização – sendo facultativa aqueles que não possuem condições financeiras para tal – os sujeitos entrevistados do terreiro de umbanda consideram como uma responsabilidade a sustentação da organização. Responsabilidade esta, compartilhada igualmente entre os membros. Assim, nota-se a primeira aproximação do terreiro de umbanda a características organizacionais isonômicas de Guerreiro Ramos (1989).

⁴⁵ Iara é, atualmente, uma das frequentadoras mais antigas do terreiro de umbanda. Sua participação na pesquisa foi cogitada inicialmente pela importância que ela possui a organização religiosa. Porém, devido a amizade mantida desde seu ingresso no terreiro de umbanda, optei por não a incluir dentre os entrevistados. Seu nome foi alterado para preservar o anonimato de Iara e da organização religiosa.

⁴⁶ A casa lateral citada pela entrevistada situa-se no terreno lateral ao terreiro de umbanda. Destaca-se que o espaço físico é de propriedade das mães de santo do terreiro e, após a desocupação de uma de suas filhas biológicas, o espaço foi cedido para que os frequentadores pudessem utilizar como local de apoio. Atualmente, o espaço é utilizado como dormitório coletivo nos dias de festas e rituais religiosos.

Ao considerar todos os membros, detentores de condições financeiras, como responsáveis pela sustentação e manutenção do terreiro, os sujeitos entrevistados consideram a igualdade entre os membros neste aspecto, pressupondo-se assim o compartilhamento dessa responsabilidade. A este aspecto, compreende-se que a percepção é compartilhada pelos sujeitos entrevistados sobre a mensalidade e é relacionada a horizontalidade, compartilhamento de responsabilidades e igualdade entre os membros participantes da organização.

- Uniformes

A compreensão seguinte a ser realizada é relacionada a utilização de uniformes nos rituais religiosos de umbanda. Semelhante ao tópico anterior, esse assunto foi dividido em dois aspectos. O primeiro aspecto é referente ao valor simbólico atrelado ao valor – especificamente monetário – que os uniformes possuem dentro do ritual religioso (*vide* item **Erro! Fonte de referência não encontrada.**). Todavia, o segundo aspecto é relacionado ao simbolismo de unificação e padronização de vestimentas entre os participantes. Aspecto esse, apresentado a seguir.

Dessa forma, quando os sujeitos foram questionados sobre a utilização de uniformes, o aspecto de padronização e unificação ficou visível em suas narrativas (grifos da autora).

É tipo assim oh, é a mesma coisa que tu vais na igreja, acho muito estranho quando eu vou numa igreja e vejo uma mulher de mini saia e tomara que caia, e lá é a mesma coisa, é uma religião igual. (MARIA ANTÔNIA)

A gente usa para identificar nas festas e nas umbandas, normal. Só quem não usa camiseta são os caciques né. Mas fora isso é blusinha branca e saia branca. Eu concordo porque tem muitos filhos que não tem dinheiro para ficar botando roupa, porque é caro tu fazer uma roupa, tu tens que mandar fazer, né. E daí assim, com aquela camisetinha todo mundo se sente confortável com aquela roupa, ninguém fica querendo se mostrar para ninguém, naquela paradinha do ego, né, também tem isso. E é uma coisa simples, barata. Uniformiza todo mundo. Tu vais olhar para o teu amigo e ele vai estar igual a ti, saca? Eu acho que é bem a intenção da umbanda, na verdade, tu vais olhar para o outro e vai estar igual. E como a gente

é ser humano e precisa de simbolismo em tudo, até uma camiseta ajuda, sabe? (MARIA ISABEL)

Ah, é bom porque se você vai frequentar outra casa, obviamente você não vai com a roupa né, mas também pelo caso de *representar humildade*. Não tem roupa melhor ou pior, *todo mundo está com a mesma roupa*. Na casa que eu frequentava, cada um ia com a sua roupa. Então fica aquela coisa... lá não tem isso, *é todo mundo igual*. (JOÃO GABRIEL)

Como pode ser observado, a utilização de uniforme é percebida pelos sujeitos como símbolo de igualdade entre os frequentadores. Assim, a camiseta é responsável pela padronização da vestimenta durante o ritual religioso e, além disso, minimiza as diferenciações que podem ocorrer entre os participantes sobre qualidades de vestimentas, reforçando os valores que os sujeitos identificam na umbanda: simplicidade e a humildade. Dessa forma, compreende-se que a utilização de camisetas é um meio de promover a igualdade entre os membros, novamente reforçando características isonômicas dentro da organização. É importante destacar que alguns frequentadores do terreiro de umbanda – os caciques – mesmo possuindo a possibilidade de não utilizar o uniforme nos rituais religiosos (conforme trecho do relato de Maria Isabel: “Só quem não usa camiseta são os caciques né”) não o fazem (conforme trecho do relato de Maria Augusta: “Uma mãe de santo de camiseta e uma saia. A outra com a saia mais embaixo, o outro com uma [...]”), reforçando o peso simbólico compartilhado entre os sujeitos frequentadores da organização religiosa em estudo de pertencimento a organização.

Cabe destacar que a utilização do uniforme pelas responsáveis pela organização as aproximam dos demais participantes do terreiro de umbanda. Neste aspecto, salienta-se o esforço (percebido pela pesquisadora) das mães de santo para igualar-se aos frequentadores do terreiro e minimizar a distinção entre “elas e nós”.

- Tomada de decisão e divisão de tarefas

Após tal compreensão, reflete-se a seguir sobre a tomada de decisões dentro da organização religiosa. Este o primeiro questionamento realizado aos sujeitos direcionado exclusivamente para este eixo temático. Para questionar os entrevistados, foram perguntados pontos como: quais os assuntos são decididos dentro do terreiro de umbanda, quem participa das decisões e, quando e como essas decisões são tomadas (grifos da autora).

É de boa. De vez em quando as mães de santo *pedem* opiniões de filhos, ou entre elas. As decisões pessoais da casa – os pilares mesmo – é fechado. Mas normalmente *elas pedem opinião*, consultam os mais antigos. Os mais antigos são os que elas mais confiam, né. (JOÃO GABRIEL)

As decisões são todas tomadas pelos oripés da casa, né. Houve algumas reuniões para *ouvir* os filhos e tal, mas elas esperam muito que as pessoas tomem iniciativa para começar as coisas e agarrar as obrigações. Elas não são de cobrar, elas fazem as coisas porque elas vêm que mais ninguém se mexe, então fica tudo – organização da casa e direção da casa – para elas. (MARIA ISABEL)

As mães de santos *lançam a proposta e as pessoas votam*. E o que tem mais voto vence, saca? Uma votação de todos juntos. E elas escutam coisas de todo mundo. Se escuta todo mundo, mesmo que seja uma coisa boba. (MARIA ANTÔNIA)

Através dos trechos das narrativas dos sujeitos apresentadas acima, pode-se verificar que a centralidade das decisões é atribuída às mães de santo do terreiro – os oripés do Ilê. Destaca-se que há facilidades para participar do processo de tomada de decisões percebidas nas falas de Maria Isabel (“Houve algumas reuniões para ouvir os filhos e tal”), Maria Antônia (“E elas escutam coisas de todo mundo. Se escuta todo mundo, mesmo que seja uma coisa boba”) e João Gabriel (“Mas normalmente elas pedem opinião, consultam os mais antigos”). Porém, essa facilidade não é percebida por Maria Joaquina quando questionada sobre a tomada de decisão e as reuniões, alegando que as decisões são centralizadas exclusivamente nos oripés do terreiro.

Reunião Bárbara? Do que tu estás falando? Não existe mais, tá? Elas decidem as coisas lá e avisam no grupo do *WhatsApp*⁴⁷. Aí dezenove horas entra todo mundo, elas batem sineta⁴⁸ e falam: “pessoal, ficou decidido isso, isso e isso. Assim, assim e assim”. (MARIA JOAQUINA)

⁴⁷ *WhatsApp* é um software para celulares utilizado para troca de mensagens instantâneas através de uma conexão à internet.

⁴⁸ A sineta é considerada como parte primordial dos rituais afro-brasileiros, pois auxilia no transe espiritual dos participantes. No início dos rituais, ela é utilizada para avisar aos participantes seu início.

Todavia, observa-se na fala de Maria Joaquina que as reuniões citadas, diretamente, por Maria Isabel e, indiretamente, por Maria Antônia foram realizadas, porém nenhum dos sujeitos questionados sobre as reuniões citou a realização delas com frequência pré-estabelecida. Entretanto, no discurso de Maria Isabel pode-se perceber que a continuidade das reuniões e, conseqüentemente, da participação dos filhos de santo do terreiro de umbanda nas decisões, foi interrompida por ausência de iniciativa e autonomia dos participantes (“elas fazem as coisas porque elas vêm que mais ninguém se mexe, então fica tudo – organização da casa e direção da casa – para elas”).

Portanto, entende-se que as decisões são adotadas pelas responsáveis da organização religiosa. Não há consenso entre os frequentadores sobre as decisões a serem tomadas e, todavia, não há acordo entre os sujeitos entrevistados a respeito da alteração para a centralidade das decisões nos oripés do terreiro de umbanda. Percebe-se apenas que esta centralidade é percebida pelos sujeitos ingressantes como modo de tomada de decisões. Assim, a diferenciação entre “nós e elas” é realizada pelos sujeitos entrevistados, tornando-os, inevitavelmente em líderes e liderados. Segundo Guerreiro Ramos (1989), ao possuir tal distinção entre os membros de uma organização, afasta-se do modelo de tomada de decisões das isonomias, pois perde-se o caráter deliberativo das decisões. Observa-se no discurso dos sujeitos que ao falar sobre tomada de decisões, os entrevistados relacionam tais atitudes a “elas”, relacionando tais responsabilidades para as mães de santo líderes do terreiro de umbanda.

Da mesma forma, quando questionados sobre quais assuntos estão em pauta para discussão, ou são informados pelas mães de santo do terreiro como decisão previamente estabelecida, alguns sujeitos entrevistados (Maria Antônia, Maria Isabel, Maria Joaquina, João Gabriel e João Carlos) citaram espontaneamente as escalas de limpezas⁴⁹, conforme falas relacionadas a seguir (grifos nossos).

É tudo decidido pelas mães de santo, *elas* decidem quem faz o que. Mas não é uma coisa fixa, vai fazendo o que tem, nunca é seguido ao pé da letra o que está no papelzinho mesmo. (MARIA ANTÔNIA)

Continua a mesma coisa. (MARIA JOAQUINA)

⁴⁹ Nas escalas de limpeza são estipulados dois filhos de santo como responsáveis pela limpeza e manutenção do terreiro de umbanda antes e depois dos rituais religiosos.

Escala né. Cada final de semana dois são encarregados de fazer a limpeza. Aí *elas* organizam e a cada semestre *elas* fazem a escala. (JOÃO GABRIEL)

Tem as tarefas corriqueiras, tipo trocar ecó⁵⁰: tem filhos para trocar ecós específicos para que as coisas se mantenham né. Quando tem ecó, cada filho faz alguma parte. E antes das festas também, alguns filhos são designados, por exemplo. *Elas* estipulam, propõem essa divisão: “alguém quer ir para o quarto de santo hoje”, quem queria ir levantou a mão e foi. E as coisas estão bem assim, tu queres fazer então faz. (MARIA ISABEL)

Toda a organização de escala de limpeza, equipes de manutenção, equipes de atendimento, isso é muito positivo, a casa é grande, tem muita gente, realmente precisa disso. [...] (MARIA EDUARDA)

Percebe-se nos trechos acima que as decisões e estipulações sobre a divisão dos filhos para a escala de limpeza são realizadas pelas oripés da casa. Salienta-se novamente que a dicotomização entre o “nós e elas” resulta no distanciamento de características isonômicas.

Ao realizar tal separação entre os membros da organização, e por coincidir com a maneira de tomada de decisões, Maria Eduarda vinculou as equipes de atendimento como uma das decisões adotadas pelos oripés do terreiro de umbanda juntamente com as escalas de limpeza e equipes de manutenção. Nesse aspecto, a entrevistada afirmou que a estipulação dos umbandistas participantes pelas mães de santo prejudica os frequentadores que desejam participar dessas equipes.

[...]. O que eu vejo de negativo: são sempre os mesmos. São sempre as mesmas pessoas que estão dispostas, porque tem isso também de quem vai lá só saracotear, vai embora e não quer saber de nada com nada. E tem as pessoas as pessoas que não estão lá só para saracotear e que as outras pessoas não dão espaço para que essas pessoas sejam também enxergadas. Para também mostrar o teu potencial ali. Entende? (MARIA EDUARDA)

⁵⁰ Ecós são filtros de energias espalhados pelo terreiro de umbanda. O ritual religioso de “troca de ecó” são realizados para trocar esses filtros, renovando as energias do terreiro e aumentando o fluxo de energias positivas.

Entretanto, Maria Isabel e Maria Antônia – participantes das equipes de atendimento – possuem outra opinião sobre a inclusão de novos filhos às equipes.

[...] nos atendimentos às pessoas que quiserem participar, ou não quiserem participar, têm a autonomia de propor né. Só falar eu quero entrar, eu quero fazer tal coisa, as mães de santo são abertas. Mas como não tem muito isso, são só elas que tocam a casa. (MARIA ISABEL)

[...] muitas pessoas ali eu acho que vão por ir, por nada, ou porque se empolgaram. Porque além de deixar outra pessoa que está indo lá na mão, deixa todo mundo na mão. Porque eu vou para lá e são quatro pessoas por quinta, a cada quinze dias. Já mudou pelo fato de ter muita gente deixando de ir e deixando de cumprir. Então vamos mudar, vamos fazer a cada quinze dias. Agora passou para três pessoas. Porque uma coisa que oito pessoas pegaram para fazer juntas e chega na metade vai só duas, querendo ou não cansa. Eu saio de longe para ir, sabe. (MARIA ANTÔNIA)

É importante salientar que os demais sujeitos entrevistados abordaram rapidamente sobre as equipes de atendimento, porém não se aprofundaram sobre a participação das mesmas.

Com isso, há dois pontos a serem destacados. O primeiro é referente a centralidade das decisões que ocorrem no terreiro de umbanda. Maria Isabel, Maria Antônia e Maria Joaquina citaram reuniões anteriores – conforme falas apresentadas acima – como modo de tomada de decisão, porém estas não sendo mais realizadas. Contudo, a fala de Maria Isabel e de Maria Antônia ressalta um elemento a ser salientado: a abertura para participação dos frequentadores nas decisões e, principalmente, na participação das equipes de atendimento. Porém, essa abertura é vista por Maria Isabel como desconhecida pelos membros organizacionais. A entrevistada destaca que as líderes religiosas esperam a iniciativa dos sujeitos frequentadores do terreiro de umbanda para tal participação.

Questiona-se assim se o modo atual de tomada de decisões tornou-se necessário para que o funcionamento organizacional fosse mantido. Guerreiro Ramos (1989, p. 150) destaca que devido à unidimensionalidade do mercado na sociedade atual, pode ser improvável encontrar organizações não tenham atividades econômicas, necessitando de “um certo grau de hierarquia e coerção” para que as decisões sejam tomadas e o funcionamento das organizações sejam mantidos. Nota-se a

distinção das percepções entre os sujeitos frequentadores do terreiro de umbanda entrevistados. Para os sujeitos pertencentes ao grupo dos filhos de santo considerados como antigos, houve um espaço de participação, discussão e sugestão para que as decisões fossem consensuais. Esse espaço atualmente é mantido pelas mães de santos responsáveis pelo terreiro de umbanda, porém não há a busca dos filhos de santos para a participação deste espaço. Já para participantes da organização que se enquadram no grupo dos filhos de santo novos, não há este espaço de participação e as decisões são verticalizadas e centralizadas nas responsáveis pela organização.

A este aspecto, é importante refletir sobre a influência do tempo cronológico de pertencimento e participação dos frequentadores do terreiro de umbanda entrevistados. Os sujeitos pertencentes ao grupo “novo” da organização entrevistados nesta pesquisa possuem menos de dois anos de pertencimento ao terreiro e os sujeitos pertencentes ao grupo “antigo” possuem tempo de participação superior a cinco anos. A reflexão engloba a influência do tempo cronológico em relação a naturalização do funcionamento das rotinas organizacionais, considerando que o relato dos entrevistados participantes ao grupo dos filhos de santo antigo é distinto dos entrevistados do grupo dos filhos de santo novos.

A ausência dessa naturalização, o menor tempo de pertencimento ao terreiro de umbanda em estudo e a influência de pertencimento em outras organizações religiosas podem influenciar na associação entre hierarquia religiosa e tomada de decisão. Os sujeitos pertencentes ao grupo de filhos de santo novos podem esperar a transcendência da hierarquia religiosa para as demais atividades da organização, característica das organizações religiosas afro-brasileiras. Dessa forma, a ausência de iniciativa para a participação deles não é considerada como esperada e é reforçada pelo não conhecimento da estrutura da organização.

Então, pode-se afirmar que devido à necessidade de decisões serem tomadas e não existindo a participação dos frequentadores, por desconhecimento do espaço proposto pelas responsáveis pela organização ou por opção pessoal, a verticalidade da tomada de decisões tornou-se a alternativa necessária para o funcionamento organizacional. Assim, nota-se a primeira tensão entre as racionalidades dentre as características organizacionais. Considerando a horizontalidade e o consenso referente ao polo atrelado a racionalidade substantiva e a centralidade e verticalidade ao polo de racionalidade instrumental. Mesmo o espaço sendo propício para participação das decisões da organização, os sujeitos

não o utilizam, resultando no atual modo de tomada de decisões: vertical e centralizado.

No que se refere ao segundo ponto a ser destacado nos relatos dos sujeitos acima, salienta-se a percepção que os sujeitos possuem sobre as atividades realizadas pelos frequentadores nas equipes de atendimento. Percebe-se na fala de Maria Eduarda que a entrevistada se interessa em participar de uma atividade realizada dentro da organização. Em seu relato, Maria Eduarda afirma que “não percebe a abertura do espaço organizacional para que ela possa realizar atendimentos aos seus irmãos, clientes e filhos de santo e deixa implícito sua intenção em participar dos grupos existentes e propor novos grupos” (DIÁRIO DE CAMPO, 01/12/2016). A participação das equipes de atendimento é percebida pelos sujeitos como uma atividade gratificante, como pode ser visto no relato de Maria Antônia:

É prazeroso estar lá. Não sabendo que alguém vai saber que eu estou lá, não sabendo que alguém vai tipo “aí parabéns, tu vais as quintas-feiras”. Não porque, eu gosto de estar lá participando. Eu gosto de estar lá. Não sei explicar, mas é uma coisa que me faz bem. (MARIA ANTÔNIA)

Nesse aspecto, por proporcionar um espaço para que os sujeitos participantes realizem uma atividade autogratificante, o terreiro de umbanda possui outra característica isonômica. De acordo com Guerreiro Ramos (1989), os indivíduos participantes de uma isonomia possuem prazer ao realizar suas atividades, que são realizadas por vocação, já que essas atividades são compensadoras.

É importante destacar que indiferente da forma como a estipulação dos indivíduos é realizada para as equipes de atendimento ou escalas de limpeza, os sujeitos percebem as divisões de tarefas como algo positivo, para que todos os frequentadores do terreiro de umbanda auxiliem tanto na manutenção e limpeza do terreiro, quanto na participação religiosa nas equipes de atendimentos, conforme visualizado na fala de Maria Eduarda apresentada anteriormente (“a casa é grande, tem muita gente, realmente precisa disso”). As palavras de João Gabriel também comprovam esta afirmação: “Eu acho isso bacana, uma questão de comprometimento. Imagina se ninguém limpar, vai ficar sujo”. Reforça-se novamente a percepção de igualdade em relação a responsabilidade na manutenção do terreiro entre os sujeitos pesquisados.

Entretanto, a responsabilidade de manutenção da organização distribuída entre todos os filhos pelas líderes organizacionais devido a verticalidade e centralidade de tomada de decisões. Nota-se que a

concordância entre os participantes da organização em relação a distribuição de tarefas, porém não há iniciativa para a realização da mesma. É necessário a pré estipulação das divisões para elas ocorram.

A tensão existente sobre a forma de tomada de decisões, apresentada anteriormente, interfere e influencia na organização e distribuição das tarefas, gerando uma tensão correlacionada a ela. Por existir a verticalidade das decisões, Maria Eduarda (única entrevistada pertencente ao grupo de filhos novos a discorrer mais sobre o assunto devido seu interesse em participar das equipes de atendimento) supõe que a escolha dos frequentadores para participar dos grupos de atendimento é realizada pelas responsáveis pelo terreiro de umbanda. No entanto, as duas participantes das equipes de atendimento – que pertencem ao grupo de filhos de santo antigo da organização – afirmam que o ingresso nos grupos supracitados ocorre com a iniciativa e disponibilidade dos demais frequentadores a participar. Neste caso, o polo relacionado a racionalidade substantiva é atrelado a autonomia, autogratificação em realizar a atividade e iniciativa para participação, e o polo referente a racionalidade instrumental é relacionado a verticalidade e centralidade das decisões – influenciado pela tensão anterior.

- Informação/Comunicação/Transmissão de conhecimento

Um importante aspecto que também pode ser observado nas opiniões dos sujeitos entrevistados, especialmente nos relatos de Maria Isabel, Maria Antônia e Maria Eduarda, sobre divisão de tarefas, participação das equipes existentes na organização e tomada de decisão é a falta de informação ou comunicação existente na organização. Ao não esclarecer os frequentadores sobre o funcionamento dos aspectos organizacionais, diferentes percepções surgem dos participantes em relação a tais aspectos. Essa ausência de informações foi percebida e relatado somente por Maria Augusta:

Uma coisa negativa, que eu não tinha pensado ainda. Uma coisa que falta ainda: Informação! Hoje existe essa coisa aqui chamada WhatsApp. Pô, tudo passa por aqui. E a informação visual? Não tem informação. [...] uma tabela dos dias dos eventos que vão ter. A mãe de santo mandou no *WhatsApp*, mas fica entupido aquilo ali e tu tens que limpar. Aquilo ali é fundamental. (MARIA AUGUSTA)

Nota-se que o meio de transmissão utilizado pelas mães de santo responsáveis pelo terreiro é o *WhatsApp*, conforme relatos anteriores de Maria Augusta e Maria Joaquina. A suficiência desse meio, entretanto, é

o questionamento feito por Maria Augusta. Embasando-se nas falas dos sujeitos pesquisados, indica-se a insuficiência de tal forma de comunicação, pois as informações sobre o funcionamento da organização não são claras entre os sujeitos, sendo isto compartilhado entre os participantes desta pesquisa.

Arelado ao tópico de comunicação e transmissão de informações está a percepção dos sujeitos frequentadores sobre a transmissão e compartilhamento de conhecimentos. Conforme apresentado anteriormente, um reflexo do período escravocrata e da intolerância a cultura negra consequente desse período e que perdura até o momento (LIMA; VALA, 2004; CAMINO et al, 2001), as religiões afro-brasileiras possuem peculiaridades sobre a transmissão de conhecimentos. Não há um livro base para que os conhecimentos sejam passados – como a bíblia para o cristianismo, o alcorão para o islamismo, o torá para o judaísmo e etc. – para os fiéis, a transmissão de conhecimentos é realizada, tradicionalmente, pela oralidade (DUARTE, 2014). O compartilhamento de conhecimentos é feito por meio de histórias, lendas e contos. Segundo Sisto (2012) e Gino (2015) é através dessas histórias que são lembrados e reforçados valores, referências, hierarquias e condutas, lembrando aos indivíduos a história de sua ancestralidade e da organização que está inserido. Especificamente, na organização em estudo, a transmissão de conhecimentos ocorre nos períodos que antecedem os rituais religiosos, através da prática durante os rituais e em dias específicos, chamados por eles de “aulas”. Assim, seguem abaixo os trechos transcritos das entrevistas dos sujeitos entrevistados relacionados a transmissão de conhecimento:

[...] tinham aulinhas, só que ninguém mais vai.
(MARIA JOAQUINA)

[...] eu venho de uma casa em que não havia organização para a nada. Por exemplo, a gente não trocava ecó. Só quando ia-se fazer alguma coisa. Mas como é parado e ensinado nesse terreiro de umbanda, nunca houve. [...] vai ter troca de ecó, então venham e aprendam a fazer uma troca de ecó. As pessoas têm oportunidade lá dentro de abrir uma umbanda. É bem diferente, assim. Primeiro que tu vêes que é uma casa comandada por mulheres, né. E mulher, mulher é organizada. Mulher pensa nos detalhes. (MARIA EDUARDA)

[...] na umbanda eles me ensinam muito. Eu gosto de sentar e conversar e descobrir do porquê de eles estarem ali, do porquê de acontecer tudo aquilo.

Eles têm muita coisa para me passar, sabe? Muita coisa que eles viveram e eu acho isso muito massa de sentar e conversar. Eu gosto muito de servir, de ajudar porque daí tu já aprende o modo como se faz, o modo como acontece. (MARIA ANTÔNIA) [...]. É tudo mais na prática. Tem algumas aulinhas, que elas marcam nos finais de semana, só que as pessoas não vão. Não vão. E daí é mais na prática, tipo, tem batuque hoje e então observa, faz junto com um mais velho e pergunta. Na vivência, no dia a dia que se vai aprendendo. (MARIA ISABEL)

Percebe-se nas falas de Maria Joaquina e Maria Isabel que as aulas específicas para cada aprendizado de rituais esporádicos são propostas pelas mães de santo responsáveis pela organização. Aulas estas, que coincidem com a tradição da cultura negra em transmitir seus conhecimentos pela oralidade (DUARTE, 2014; SISTO, 2012; GINO, 2015). Porém, de acordo com as entrevistadas, devido à ausência de procura dos filhos de santo as aulas não são constantes.

Observa-se também que quando questionados sobre a forma de transmissão de conhecimentos dentro do terreiro de umbanda em análise, os sujeitos entrevistados afirmaram que os conhecimentos são passados para cada sujeito na prática dos rituais, conforme as falas de Maria Eduarda (“As pessoas têm oportunidade lá dentro de abrir uma umbanda”), Maria Isabel (“É tudo mais na prática”) e Maria Antônia (“Eu gosto muito de servir, de ajudar porque daí tu já aprende o modo como se faz, o modo como acontece”). A prática⁵¹, citada pelas entrevistadas, proporciona vivenciar a tradição da ancestralidade, os valores e crenças que norteiam a organização e, durante os rituais, os conhecimentos são passados aos frequentadores.

Como pode ser percebido, a responsabilidade de transmissão de conhecimentos nas aulas para rituais específicos são as mães de santos responsáveis pelo terreiro de umbanda, porém ao questionar sobre a responsabilidade de transmissão durante as práticas rituais, a responsabilidade torna-se compartilhada entre os frequentadores. Maria Antônia, considerada como integrante do grupo dos filhos de santo antigos do terreiro, apresenta resistência a ensinar os ingressantes.

⁵¹ Prática, segundo Bispo, Soares e Cavalcante (2014, p. 4), é o “conhecimento tácito incorporado”. O termo será utilizado neste trabalho como conhecimento e sabedoria aplicados ao cotidiano dos sujeitos (BISPO; SOARES; CAVALCANTE, 2014; OLIVEIRA, 2014).

Resistência esta, percebida como consequência de uma resistência encontrada por ela anteriormente.

Aí as pessoas vão lá e te ensinam uma vez: oh é assim. Vai lá e te explica duas vezes: oh é assim. Na terceira, não aprendeu porque não quer. Aí todo mundo fica perguntando, que eu não ajudo, que eu não ensino. O pessoal velho se esgotou. O pessoal velho cansou de ensinar. O pessoal velho se ajuda, se dá a mão, sabe? (MARIA ANTÔNIA)

É possível constatar que a tensão entre os dois grupos existentes na organização torna-se evidente no processo de transmissão de conhecimento entre os frequentadores do terreiro de umbanda. Essa tensão entre os grupos e a resistência que ela gera na interação social, neste processo em específico, também é percebida por João Gabriel ao abordar sobre a transmissão de conhecimentos, porém de maneira mais sutil. João Gabriel afirma que os conhecimentos são transmitidos pelos participantes do terreiro de umbanda, todavia ao ensinar um participante – ensinamento horizontal: entre pares – é necessária certa cautela para que sua atitude não seja mal interpretada. Em outras palavras, para que a tensão não seja acentuada:

João Gabriel: acho que tu aprendes no dia a dia, porque quando tu estás fazendo alguma coisa errada sempre vem alguém para te dar o toque. Ou uma das mães de santo mesmo vem e fala: “Oh meu filho, não é assim”.

Pesquisadora: e as outras pessoas tem essa liberdade de “dar esse toque”?

João Gabriel: acho que isso é questão da abertura das pessoas né. Ninguém vai chegar em ti se tu és uma pessoa fechada. Tu não vais dar abertura porque se ela falar “faz assim” pode ficar bravo contigo.

A este aspecto, Maria Isabel, também considerada como integrante do grupo dos filhos de santo antigo da casa como Maria Antônia, complementa:

[...] de preferência que os que tem obrigação maior que ensine os mais novos, mas preferência que tu pergunes para tua mãe de santo para que não haja conflito, né. De o mais velho querer ensinar o mais novo e o mais novo não aceitar muito bem, aí a gente já fala “pergunta para tua mãe de santo” para que não haja confusão. Às vezes tu vai me passar uma coisa e não tem uma pedagogia envolvida né,

então pergunta para tua mãe de santo e é isso. E isso se torna uma hierarquia porque os filhos não se colocam no lugar que podem fazer as coisas, sabe? A hierarquia é posta pela gente, na verdade. Elas têm que se posicionar porque as pessoas não se posicionam. (MARIA ISABEL)

A verticalidade na transmissão de conhecimentos, segundo Maria Isabel, Maria Antônia e João Gabriel é consequência da dificuldade de transmissão de conhecimentos aos pares. Dificuldade esta, encontrada devido à resistência de alguns participantes a aprender com iguais. Maria Isabel considera como justificativa a ausência de didática durante o ensino de quem transmite o conhecimento. Já João Gabriel justifica essa resistência devido à má percepção de quem recebe o conhecimento de tais ensinamentos serem realizados por pares. Entretanto, Maria Antônia exemplifica a dificuldade de transmitir os conhecimentos de forma horizontal, pois apresenta resistência para ensinar os ingressantes do terreiro de umbanda devido a uma possível resistência sofrida anteriormente. Pode-se perceber nas falas de João Gabriel e de Maria Isabel que a cautela de ambos os lados (quem transmite e quem recebe os conhecimentos) é necessária para que a horizontalidade de transmissão de conhecimentos não altere a “harmonia organizacional”, como no caso de Maria Antônia. Ou seja, para que a transmissão de conhecimento entre iguais não crie situações conflituosas entre os participantes do terreiro de umbanda.

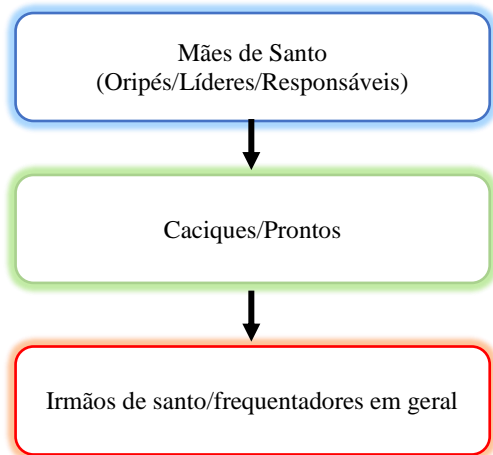
Assim, percebe-se uma nova tensão na organização desencadeada pelas tensões já apresentadas – tensão na tomada de decisão e tensão entre grupos novos e antigos da organização relacionados à estipulação de participantes nas equipes de atendimento. A tensão relacionada a transmissão de conhecimento realizada pelos frequentadores do terreiro de umbanda existe para não intensificar a tensão entre os dois grupos existentes dentro da organização e resulta na responsabilização das mães de santo como transmissoras de conhecimento, amparando-se na verticalidade e centralidade preexistente na tomada de decisões.

- Hierarquias

A tensão relacionada a tomada de decisões e também a divisão de tarefas influencia em outro aspecto da organização. A utilização das hierarquias religiosas. Devido ao terreiro ser uma organização religiosa afro-brasileira, existem hierarquias de âmbito religioso que podem surgir no cotidiano dos sujeitos frequentadores e transcender a sua esfera –

religiosa – e abranger outras áreas organizacionais⁵². Para melhor visualização sobre as hierarquias, a Figura 10 apresenta as hierarquias religiosas existentes dentro da organização estudada.

Figura 10 - Hierarquia Sacerdotal/Religiosa



Fonte: Elaboração própria.

Nesse aspecto, cabe destacar um trecho transcrito da entrevista de Maria Isabel, em que a entrevistada alega que para minimizar os conflitos entre os participantes do terreiro de umbanda há imposição de hierarquia religiosa. Segundo a entrevistada, a hierarquia é imposta pelos próprios umbandistas (frequentedores) e não pelas responsáveis pela organização.

⁵² As hierarquias religiosas afro-brasileiras são atreladas a mediunidade de cada participante. Eleva-se a um maior grau de hierarquia aquele participante que possui uma divindade com maior grau evolutivo mediúnico, mais tempo de dedicação religiosa (não necessariamente relacionado ao tempo cronológico) e/ou ao participante que possui obrigações religiosas (retiros religiosos) específicas para o sacerdócio. No primeiro caso, o participante é considerado como um transmissor direto dos conhecimentos espirituais de sua divindade, sendo visto como capaz de transmitir os conhecimentos divinos e assim adquire destaque teologicamente. No segundo caso, o participante é contemplado com o sacerdócio devido ao tempo de imersão que este possui na cultura afro-brasileira. Já no último caso, o participante do terreiro é considerado como sacerdote após realizar obrigações religiosas específicas. É importante destacar que há uma forte crítica dentro das organizações religiosas afro-brasileiras atreladas a este último caso, afirmando que sujeitos com maior poder aquisitivo realizam as obrigações supracitadas sem a necessidade de tal feito, adquirindo dessa maneira maior hierarquia e consequentemente maior capacidade e autonomia dentro da religião.

Elas não ficam separadas né, tem uma horizontalidade aí. A gente busca muito elas, porque elas são os oripés da casa só que se a gente quiser tomar a frente, fazer as coisas assim, a gente pode fazer. Então a questão da hierarquia muitas vezes é colocada pelos filhos, não tanto por elas, eu sinto. Claro que elas vão tomar uma decisão porque elas tocam aquilo para a vida mesmo, elas têm que estar à frente daquilo, mas se os filhos se interessarem mais, fazer as coisas, querer estar junto do terreiro, eles não vão ser rechaçados assim, sabe? É só uma questão de iniciativa dos participantes. (MARIA ISABEL)

Assim, percebe-se que a hierarquia existente na religião transcende a mesma devido à necessidade na rotina da organização. A verticalidade e centralidade nas responsáveis pelo terreiro são, então, alicerçadas nas hierarquias religiosas. Nesse diapasão, apresenta-se a fala de João Gabriel sobre o uso das hierarquias:

João Gabriel: a hierarquia segue com os pilares, né. Primeiro as mães de santo – os oripés né – aí depois vem no meu caso o padrinho e o resto dos prontos. Pesquisadora: Tem alguma outra diferenciação? João Gabriel: Sempre tem né. (Pausa longa). Mas, todo mundo se trata igual, pelo menos. É legal por causa do respeito né.

Nota-se que para João Gabriel, a hierarquia não ultrapassa o respeito ao outro, o tratamento de igualdade entre os indivíduos pertencentes a organização e supera as hierarquias religiosas existentes. Esse respeito entre todos os participantes do terreiro de umbanda também é percebido por Maria Augusta: “todo mundo ali pelo menos se respeita”. Nos discursos dos sujeitos fica evidente que, como afirmado anteriormente, as hierarquias são utilizadas para “evitar conflitos” – conforme afirmado por Maria Isabel – e baseiam a transmissão de conhecimentos e tomadas de decisões, porém, sua transcendência – do religioso para o organizacional restringe-se a hierarquia entre as mães de santo responsáveis pela organização religiosa e os demais participantes do terreiro. No trecho da entrevista de Maria Antônia, o respeito a todos da organização também fica evidente: “É todo mundo tratado igual. A única coisa que é tratado diferente é com idosa né. Porque a gente tem um cuidado maior com a pessoa, mas por ela ser idosa e tal”. É importante destacar que há uma hierarquia religiosa entre as responsáveis pela organização e os participantes do grupo. Esta hierarquia intermediária

abrange os filhos de santo com “maior feitura”, são conhecidos como caciques ou prontos. No entanto, a utilização dessa hierarquia entre os participantes do terreiro de umbanda não é necessária. Eis a afirmação de João Gabriel, Maria Antônia e Maria Isabel, afirmando que há o respeito entre todos os participantes, indiferente de hierarquização.

Guerreiro Ramos (1989) ao apresentar as características das organizações isonômicas e fenonômicas, afirma que os espaços proporcionados por tais organizações incentivam as relações sociais primárias – o contato entre todos os participantes – tornando os espaços sócio-aproximadores. Dessa forma, o ofuscamento da hierarquia religiosa, especificamente neste aspecto, e a predominância do respeito entre os participantes acentua a proximidade da organização para os tipos ideais de isonomias e fenonomias do autor.

Todavia, Maria Eduarda possui uma compreensão distinta sobre o respeito e a hierarquia dentro do terreiro de umbanda. Se para João Gabriel a hierarquia é superada pelo respeito, para Maria Eduarda o respeito é conquistado através da hierarquia, conforme trecho transcrito abaixo.

Eles são obrigados a respeitar a hierarquia, né? Eu não gosto dessa função da hierarquia, de “tu tens que me respeitar”, “tu tens que abaixar a cabeça para mim”. Para mim não funciona assim, mas tem hora que a gente se vê obrigada realmente a usar da hierarquia com algumas pessoas que não te respeitam de maneira nenhuma, não a tua trajetória, não a tua pessoa, entende? (MARIA EDUARDA)

Encontra-se assim, um dos eixos que embasam uma tensão do terreiro de umbanda (filhos antigos *versus* filhos novos): o respeito ao outro⁵³. Nesse diapasão, utilizando a hierarquia como categoria de análise central para a interpretação de igualdade entre os membros, percebe-se nas falas de João Gabriel, Maria Isabel e Maria Augusta, por exemplo, que mesmo com a hierarquia imposta pela religiosidade os sujeitos entrevistados não percebem diferenciação entre os membros, há o respeito ao outro indiferente da hierarquia religiosa imposta. Maria Eduarda, entretanto, não concorda que exista um respeito para com todos os

⁵³ No tópico presente, a abordagem da percepção do respeito em relação a hierarquia é utilizada para compreender a noção de igualdade entre os membros. O respeito ao outro como influenciador das relações sociais será abordado no próximo tópico.

membros e obriga-se a usar a hierarquia para que os demais membros a respeitem.

A estratégia de Maria Eduarda em utilizar a hierarquia para conseguir inserir-se ao grupo é baseada na ancoragem de representações sociais que a mesma carrega consigo. As hierarquias sacerdotais tendem a ser utilizadas em todas as áreas dentro das organizações religiosas, centralizando as relações sociais, decisões e transmissões de conhecimento nelas (CAPONE, 2011; VAZ, 2009). Destaca-se assim, a importância de compreender o contexto dos sujeitos entrevistados e da organização. Maria Eduarda, por exemplo, por possui um histórico religioso em outras organizações, tende a utilizar as mesmas estratégias que são predominantes na maioria das organizações afro-brasileiras. O tempo cronológico de pertença a organização em estudo novamente influencia na sua percepção e atitudes ao notar a resistência dos filhos antigos a recebê-la no grupo⁵⁴.

Ao ponderar o discurso de Maria Eduarda e as resistências afirmadas pelos participantes incluídos no grupo dos filhos antigos do terreiro de umbanda, nota-se as mudanças na rotina e estrutura da organização narrada pelos participantes dessa pesquisa. A imposição de características organizacionais trazidas de outra organização, como pode ser percebido no diálogo entre Maria Joaquina “Não é porque tu és [...] e tu veio de outra casa que tu vais fazer o fundamento de outra casa aqui” e João Carlos “É, tu estás modificando o que estava dando certo”. Neste aspecto, Maria Antônia também se posicionou:

Mudou bastante desde que eu entrei. Acho que quando eu entrei era aquilo de a gente respeitar, de se respeitar as pessoas lá dentro, era de um ajudar o outro, de um ver o que o outro precisava, e agora mudou porque veio gente nova, [...] gente de outros terreiros que acham que só porque vieram de outros

⁵⁴ Cabe destacar que, dentro da hierarquia religiosa existente na organização em estudo, Maria Eduarda foi a única frequentadora que aceitou participar da pesquisa. Os demais filhos de santo ingressantes, que se igualam a ela hierarquicamente, não responderam ao convite ou não ofereceram receptividade para a realização do convite/contato inicial. Entretanto, durante as observações percebeu-se as imposições de hierarquias além dos rituais religiosos dos demais participantes. Dessa forma, o relato de Maria Eduarda será considerado na análise como representante do ocorrido na organização e não como fato isolado dos demais entrevistados, atentando-se assim para a metodologia amparada na linguagem utilizada nessa pesquisa.

terreiros a gente tem que aceitar eles e não eles que tem que se adaptar a gente. (MARIA ANTONIA)

Essa alteração da estrutura da organização, considerando-a como um espaço sócio-aproximador, é percebida pelos participantes do grupo e os mesmos relatam terem sido realizadas reclamações para as responsáveis do terreiro de umbanda.

Maria Joaquina: Por isso que eu falo, eu estou em outra casa. E eu nem sei o que eu estou fazendo lá ainda.

João Carlos: E aí, quando tu questionas está errado, tu tens que se moldar aos filhos novos. Foi isso que foi falado para mim.

Maria Joaquina: Não é os filhos novos que se moldam a casa que estão entrando, não. Quem tem que se moldar são os filhos velhos. Os velhos se moldam aos filhos novos, olha que legal.

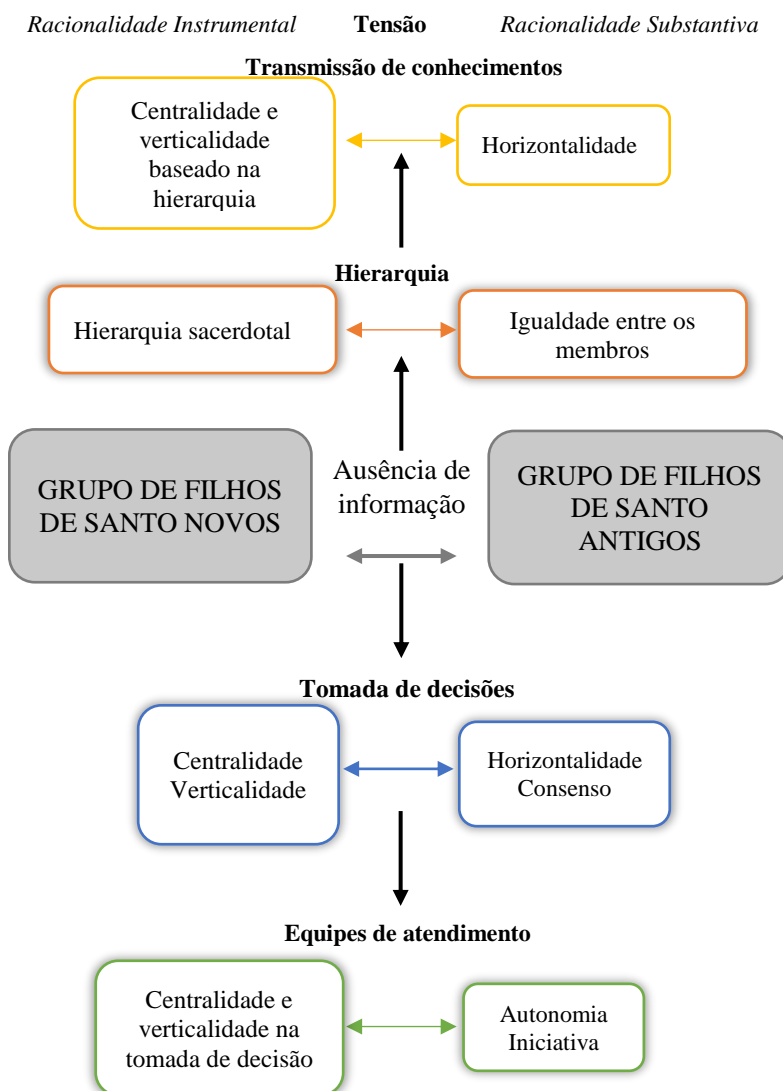
Neste ponto, o posicionamento das responsáveis pela organização é percebido pelos quatro filhos de santo – que se enquadram dentro do grupo de filhos antigos do terreiro de umbanda – como uma das mudanças em andamento na organização e relacionam essa mudança a alguns posicionamentos de novos filhos do terreiro, como é o caso de Maria Eduarda.

Dessa forma, percebe-se que a tensão existente entre os dois grupos da organização religiosa em estudo faz com que as diversas características organizacionais sejam percebidas por eles de forma singular, aproximando-se em alguns aspectos e distanciando-se em outros.

Ao considerar os dois grupos existentes dentro do terreiro de umbanda, observa-se que a percepção dos sujeitos pesquisados possui distinções sobre as características organizacionais em análise nessa pesquisa: tomada de decisão, determinação de sujeitos para participação das equipes de atendimento, hierarquia e transmissão de conhecimento. É importante destacar que os diferentes entendimentos sobre os processos organizativos são influenciados por um ponto principal: a ausência de comunicação entre os participantes com maior tempo na organização – incluindo as responsáveis pelo terreiro de umbanda – e os participantes recém ingressantes na organização. A ausência de informação desencadeia as quatro tensões encontradas.

A Figura 11, apresenta as tensões existentes dentro da organização de acordo com a percepção dos sujeitos frequentadores do terreiro de umbanda.

Figura 11 - Tensão organizacional de acordo com os participantes da pesquisa.



Fonte: Elaboração própria.

A primeira tensão é referente à forma de tomada de decisões. Os participantes pertencentes ao grupo dos filhos de santo antigos afirmam

que há oportunidade para participação das decisões, sendo elas tomadas através de consenso. As mães de santo responsáveis pelo terreiro possibilitam a participação de todos os frequentadores da organização no funcionamento da mesma. Essa característica aproxima-se das características isonômicas de Guerreiro Ramos (1989), proporcionando aos indivíduos a horizontalidade de participação nas decisões organizacionais. Entretanto, os sujeitos reconhecem que essa oportunidade de participação nas decisões – antes realizadas através de reuniões – não perdurou até o presente, mas que a abertura oferecida pelas responsáveis da organização para a participação é mantida. Ou seja, segundo os sujeitos pesquisados do grupo dos filhos de santo antigos, não há datas e eventos para que as decisões a serem tomadas na organização sejam discutidas e decididas pelos membros, porém há oportunidade ao direcionar-se as responsáveis pelo terreiro de umbanda e tal oportunidade não é reforçada pelos participantes, tornando-a sutil. A discrição da oportunidade de participação das tomadas de decisão, minimiza esse espaço proporcionado para tal, reforçando a centralidade das decisões nas responsáveis pela organização. A branda oportunidade não é percebida pelos filhos de santos pertencentes ao grupo dos participantes novos. Para estes sujeitos, não há oportunidade de participação das decisões da organização, sendo essas decisões restritas as responsáveis pelo terreiro de umbanda, e em alguns momentos, aos participantes do grupo dos filhos de santo antigos.

A ausência de comunicação influencia neste aspecto, na percepção distinta sobre a maneira de decisão da organização. A não informação aos filhos de santo ingressantes sobre a possibilidade de participação das decisões, atrelado a inexistência de dias e eventos específicos para tal, permite aos sujeitos deduzir que as decisões são tomadas de maneira vertical – das mães de santo responsáveis pela organização para os demais participantes – e centralizada nas responsáveis pelo terreiro de umbanda. Essa dedução acarreta na não participação, e na diminuição do interesse para tal, dos participantes ingressantes na organização. Com isso, os participantes pertencentes ao grupo de filhos de santo antigos, por perceberem que não há participação igualitária entre todos os membros, ausentam-se de participar das decisões, tonificando o “novo” formato de tomada de decisões. Logo, considerando a premissa das representações sociais sobre o compartilhamento de um conceito (JODELET, 2001), a tomada de decisões atual é percebida pelos sujeitos frequentadores entrevistados como vertical e centralizada.

Essa tensão percebida na tomada de decisão influencia em outra tensão também observada na organização: a oportunidade de participação

das equipes de atendimento⁵⁵. Para os sujeitos frequentadores do terreiro de umbanda pertencentes ao grupo de filhos de santo antigos, a participação das equipes de atendimento – que ocorrem às quintas-feiras e sextas-feiras – é relativa a disponibilidade de participação dos frequentadores da organização, ou seja, se um sujeito deseja participar da equipe de atendimento ocorrida às quintas-feiras, por exemplo, este deve direcionar-se para as responsáveis da organização e informá-las de sua disponibilidade e desejo. Entretanto, para os sujeitos pertencentes ao outro grupo, as participações das equipes de atendimento são estipuladas pelas mães de santo, coincidindo com a maneira de tomada de decisão predominante na organização, ou seja, a centralidade de decisões nas responsáveis pelo terreiro de umbanda resulta na imposição e estipulação dos sujeitos participantes das equipes de atendimento. Os sujeitos deduzem que as mães de santo estipulam quem são os participantes das equipes, assim como ocorre com as demais decisões. Novamente destaca-se a importância da comunicação dentro da organização sobre o funcionamento de suas atividades e como a ausência de informação e comunicação altera a rotina organizacional, principalmente a percepção dos sujeitos frequentadores sobre esta rotina.

Esta rotina organizacional é alterada também com a utilização da hierarquia religiosa para as diversas atividades ocorridas na organização. Na umbanda, existem hierarquias sacerdotais que direcionam o andamento dos rituais (conforme apresentado na Figura 10). Assim, há distinção entre os filhos de santo no aspecto religioso, onde entre as mães de santo responsáveis pelo terreiro e os frequentadores há intermediários, que assumem a liderança das oripés quando estas se fazem ausentes (CAPONE, 2011; VAZ, 2009). Segundo os participantes do grupo de filhos de santo antigos, a hierarquia religiosa intermediária não é utilizada entre os frequentadores da organização. Todos os membros da organização são considerados como iguais e suas particularidades, como no caso dos idosos, são respeitadas. Não há distinção entre os participantes do terreiro de umbanda durante as diversas atividades e a hierarquia religiosa não altera essas atividades e o funcionamento da

⁵⁵ As equipes de atendimento são parte do tópico introdutório divisão de tarefas, porém devido a percepção distinta das diversas tarefas e o formato que ocorrem as divisões, foram analisadas de acordo com os participantes da pesquisa.

organização⁵⁶. Para os frequentadores da organização que se enquadram no grupo de filhos de santo novos, entretanto, a hierarquia religiosa é uma maneira de obter o respeito dos demais participantes, ela deve ser imposta em todos os momentos que se está presente dentro da organização. Eis a terceira tensão encontrada no terreiro de umbanda: a utilização das hierarquias. As hierarquias são consideradas por Guerreiro Ramos (1989) como uma das características de organizações econômicas, pois minimiza a igualdade entre os membros e não proporciona relações primárias, pelo contrário, há priorização das relações secundárias. Quando os filhos de santo encaminham um novo irmão para uma mãe/pai/cacique para que esta possa lhe informar como realizar uma atividade, minimiza-se o contato entre os irmãos, reforçando uma hierarquia que antes não era utilizada dentro da organização.

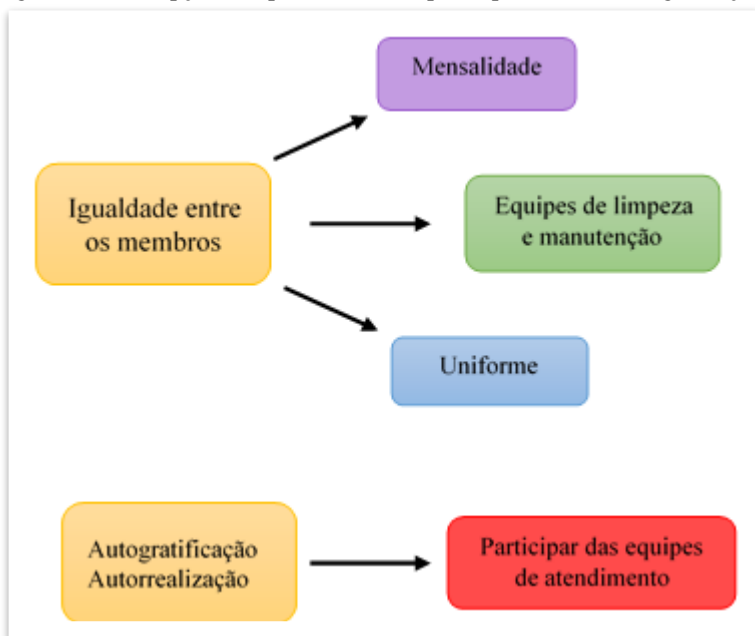
Como decorrência desta tensão relacionada a hierarquias, há a quarta e última tensão observada: a transmissão de conhecimentos. Essa tensão possui uma singularidade muito importante e que contraria a movimentação percebida até o momento. A transmissão de conhecimentos, em seu aspecto religioso, é responsabilidade da mãe ou pai de santo de cada sujeito, amparando-se na hierarquia religiosa existente. Todavia, segundo os sujeitos participantes da pesquisa, na organização em estudo a transmissão de conhecimento ocorria através de aulas e na prática dos rituais religiosos, sendo transmitido entre os irmãos de acordo com o interesse e iniciativa de cada frequentador. Caso o sujeito se interesse em aprender a realizar uma determinada oferenda, por exemplo, este possui a possibilidade de aproximar-se do irmão que esta realizando-a e questioná-lo durante a preparação (DIÁRIO DE CAMPO, 19/11/2016). Porém, atualmente, os participantes pertencentes ao grupo dos filhos de santo antigos utilizam a hierarquia para isentar-se da transmissão de conhecimentos para os frequentadores ingressantes como justificativa para não intensificar a tensão existente entre os dois grupos. Assim, o grupo dos filhos de santo antigos começam a embasar-se na hierarquia religiosa – que está sendo imposta em todas as áreas e atividades da organização pelo grupo dos filhos de santo novos – para

⁵⁶ Em alguns terreiros e vertentes religiosas há distinção do funcionamento organizacional relacionado a hierarquia sacerdotal. A distinção entre os sujeitos participantes ocorre a todo momento dentro da organização. Aspectos como preferência e ordenamento nas refeições, disposição de espaço para acomodar-se no terreiro e direcionamento de fala (para e com quem você pode falar), são alguns exemplos.

minimizar a tensão existente e, de acordo com eles, resgatar a harmonia organizacional.

Apesar das tensões existentes dentro da organização, há também compartilhamento de opiniões sobre alguns aspectos do terreiro de umbanda, apresentadas na Figura 12. Aspectos como mensalidades, uniformes e participação nas equipes de manutenção e limpeza aproximam-se de características estipuladas por Guerreiro Ramos (1989) como características isonômicas e fenonômicas.

Figura 12 - Percepção compartilhadas dos participantes sobre a organização



Fonte: Elaboração própria.

Como pode ser observado na figura, a percepção dos sujeitos sobre mensalidades, equipes de limpeza e manutenção e uniformes foi relacionada por todos os participantes da pesquisa como maneira de proporcionar maior igualdade entre os membros da organização. No aspecto mensalidade e equipes de limpeza e manutenção, a igualdade entre os membros é reforçada pelo compartilhamento da responsabilidade de manutenção financeira da organização e sua limpeza e manutenção. Já o aspecto uniforme tem o peso simbólico de unir os membros a uma única causa, de torná-los iguais – com as mesmas vestimentas – e pertencer ao grupo reforçando a identidade compartilhada entre os participantes da

organização. Outra característica compartilhada pelos sujeitos entrevistados é a autogratificação e autorrealização que participar das equipes de atendimento proporciona aos indivíduos. Essas quatro características dos processos organizacionais analisados aproximam-se das características isonômicas de Guerreiro Ramos (1989).

Assim sendo, observa-se que a percepção dos sujeitos frequentadores do terreiro de umbanda é de que a organização está em um processo de mudança. Mudança essa, percebida pelos sujeitos do grupo de filhos de santo antigos como consequência da vinda de novos participantes para os terreiros que trazem consigo novos costumes e/ou alteram os costumes já existentes. Dessa forma, as tensões existentes convergem para aspectos da racionalidade instrumental. Todavia, mesmo com a alteração de alguns aspectos organizacionais, há características isonômicas que foram aceitas pelos ingressantes e tornaram-se compartilhadas pelos sujeitos pertencentes à organização em estudo em geral.

4.3.3 Relações sociais

Este tópico apresenta a descrição das relações sociais existentes dentro da organização em estudo. Para isso, será considerada a percepção dos frequentadores entrevistados para esta pesquisa. Foram considerados como tópicos norteadores as relações com os membros do terreiro, as confraternizações existentes na organização, as relações de amizade, a transcendência das relações para outras áreas da vida dos indivíduos e o vínculo criado entre os frequentadores.

Ao compreender a percepção dos sujeitos frequentadores do terreiro de umbanda sobre a organização em estudo e perceber o processo de mudança que os sujeitos percebem nesta organização, salienta-se a importância de analisar as relações sociais que existem dentro do terreiro de umbanda. Neste aspecto, esta pesquisa busca interpretar a influência que o dinheiro – como símbolo do *ethos* mercadológico – possui nos vínculos sociais dentro de uma organização religiosa afro-brasileira, considerando a forma singular de vivência em comunidade dessas religiões (LEMONS, 2009; TEIXEIRA, 2009).

A tensão existente dentro do terreiro de umbanda entre os grupos de filhos de santo antigos e filhos de santo novos influencia na percepção que os entrevistados possuem sobre a organização e as relações sociais existentes nela. Quando questionados sobre a percepção dos sujeitos sobre a organização religiosa que frequentam, os sujeitos pertencentes ao

grupo de filhos de santo antigos relataram que o terreiro está passando por uma “fase incerta” e não há mais a harmonia na convivência entre os frequentadores dentro da organização. O principal aspecto destacado pelos sujeitos como influenciador das relações sociais foi o respeito, como pode ser visto nas falas relacionadas abaixo (grifos nossos).

[...] tem que *respeitar*. Tu não estás com uma pessoa só, é uma *galera inteira*. Não é cada um chegar lá e dizer eu sou assim e deu. “Eu vou fazer escândalo, eu não vou fazer isso e não vou respeitar porque eu sou assim”. Mas é minha opinião, sabe? Tu não és uma criança pequena que tem que ensinar que se pede licença, não é uma criança pequena que tem que ensinar que se usa uma bombacha⁵⁷ até o joelho porque sim, existem pessoas lá dentro além de ti. É coisas que vai da pessoa pensar que não está sozinha lá dentro. (MARIA ANTÔNIA)

A questão de *respeito* mesmo, né. De respeitar o espaço do outro. *Coisas clássicas de convívio*, como com qualquer pessoa. Não se intrometer, não ser agressivo, não achar que eu cheguei hoje e já tenho intimidade com todo mundo. São coisas normais de *convivência*, né. Para você ir conquistando as pessoas que você está convivendo a partir de agora. É como você tem na escola, ou na casa do namorado. Você vai conhecendo aos poucos, conquistando aos poucos. É uma *relação*, não é só religioso. Passa da religião e aí fica muito mais complexo né, porque envolve também a vida pessoal da gente. (MARIA ISABEL)

No relato de Maria Antônia observa-se que o respeito afirmado pela entrevistada é relacionado a coisas além das vestimentas necessárias durante os rituais, sendo relacionado a convivência entre os participantes. Segundo a entrevistada, é através do respeito que há uma boa convivência entre os sujeitos. Nesse aspecto, o discurso de Maria Antônia coincide com o de Maria Isabel. Segundo Mauss (2001), o vínculo social é criado e mantido embasando-se nos conceitos morais e econômicos daquele grupo. Dessa forma, percebe-se que o respeito pode ser considerado um

⁵⁷ Vestimenta usada por participantes mulheres (ou com identificação de gênero feminino) embaixo das saias. Sua funcionalidade é comparada as calças corsários e *leggings*.

conceito de moral que mantém o vínculo entre os sujeitos frequentadores da organização em estudo.

Também é possível observar no relato de Maria Antônia, que o respeito necessário dentro da organização é relacionado a existência de outros sujeitos dentro do terreiro de umbanda, no intuito de reforçar a vivência em comunidade. Esse é um importante aspecto das organizações religiosas afro-brasileiras (LEMOS, 2009; TEIXEIRA, 2009). Ao resgatar as afirmações de Mocellim (2011) – ao alegar que o conceito de comunidade é atrelado a relacionamentos duradouros, vínculos emocionais, comprometimento moral e coesão social – percebe-se a proximidade de tais afirmações com os relatos de Maria Isabel e Maria Antônia. Para os sujeitos entrevistados pertencentes aos filhos de santo novos, Maria Augusta e João Gabriel as perspectivas de Maria Antônia e Maria Isabel são próximas as suas, afirmando que o respeito é o centralizador da convivência entre os participantes (grifos nossos).

Nunca tive treta com ninguém, sempre *respeitei* todo mundo. Fui muito bem recebida. Olha, eu gosto de todo mundo lá dentro. Me dou com todo mundo, eu tenho harmonia com todo mundo, eu converso com todo mundo. (MARIA AUGUSTA)

Sempre tem né. (Pausa longa). Mas, todo mundo se trata igual, pelo menos. É legal por causa do *respeito* né. (JOÃO GABRIEL)

Todavia, a tensão existente entre os grupos da organização em estudo influencia também neste aspecto. A transformação da organização em estudo percebida anteriormente pelos participantes pertencentes ao grupo de filhos de santo antigo – alterada após o ingresso de novos filhos de santo no terreiro de umbanda – influenciou na percepção dos participantes sobre as relações e motivações para participar e frequentar a organização em diversos momentos, além dos rituais religiosos. A estrutura da organização possibilita a criação de espaços sócio-aproximadores com as festas de confraternização propostas pelos sujeitos e pelas responsáveis pela organização, como pode ser percebido na fala de Maria Isabel abaixo.

Diferente de, por exemplo, na igreja evangélica que eu já passei um tempo. É difícil você ir para a casa do pastor comer um churrasco domingo, ou depois de um culto tu continuar conversando e fazendo festa. O terreiro ele passa a ser a extensão da tua casa, né. Você vai lá, participa do ritual e depois

ainda tem uma confraternização, a gente marca coisas. (MARIA ISABEL)

As percepções sobre as festas de confraternização foram divergentes. Para Maria Joaquina e João Carlos, não há mais respeito entre os participantes da organização. Para Maria Antônia, Maria Isabel, João Gabriel e Maria Augusta, as festas são consideradas como agradáveis, um momento de descontração entre os frequentadores do terreiro de umbanda.

Nem dá mais para ter festa. O pessoal está dando uma passada. Eles estão se divertindo demais. (MARIA JOAQUINA)

É, o respeito que tinha antes não tem mais. (JOÃO CARLOS)

Eu é que me divirto. Ai eu até pensei, acho que eu tô me divertindo demais, mas azar. Eu acredito que todo mundo se diverte, tem uma turminha boa. Tem a turminha do balaco-baco mesmo. (MARIA AUGUSTA)

As pessoas as vezes perdem a noção, que antes de elas estarem em uma festa, elas estão dentro de um terreiro. Tem coisas que você não coloca para tocar ali. É igual a festa em uma paróquia. Acabou a missa, a gente está em uma paróquia, ali do lado, tem música que você não coloca para tocar porque tu estás na paróquia. Uma noção um pouco de respeito com o ambiente, sabe? E principalmente com as pessoas, tem gente mais velha que não quer ouvir uns funks apelador. Então se não vai respeitar as pessoas que estão do teu lado, pelo menos respeita o espaço que tu estás. Tem que ter uma noção também. (MARIA ISABEL)

João Gabriel: Ah, são bem legais. Às vezes o pessoal extrapola, vai para praia⁵⁸ e tal.

Pesquisadora: Exceto a praia...

João Gabriel: Porque aquilo não foi confraternização né, foi particular. Tirando esse incidente, é ótimo, é gostoso. Todo mundo ri.

⁵⁸ É importante destacar que o “incidente” citado por João Gabriel é o evento que ocorreu na praia do bairro que o terreiro está localizado após um ritual religioso e a comemoração do aniversário de uma das responsáveis pela organização em estudo, explicado anteriormente.

Pode-se observar que as festas de confraternização são percebidas pelos sujeitos entrevistados como ambientes agradáveis e que reforçam os laços sociais existentes entre eles. “O ato de estarem todos sentados próximos ao canteiro de ervas conversando sobre trivialidades, reforça a convivência entre eles e fortalece os vínculos existentes” (DIÁRIO DE CAMPO, 19/11/2016). Porém, com as mudanças ocorridas na organização, os sujeitos reforçam a necessidade de respeito entre todos os participantes, para que a confraternização se mantenha agradável, e, em alguns casos, há a sugestão de finalização das festas após os rituais religiosos. Destaca-se assim, que devido ao não cumprimento de normas intrínsecas, os sujeitos pertencentes ao grupo dos filhos de santo antigos, propõem a alteração do funcionamento organização.

As alterações do funcionamento da organização são propostas, também, por Maria Eduarda, conforme visto anteriormente. Nas relações sociais, Maria Eduarda propõe a alteração da utilização de bebidas alcoólicas, já que a entrevistada relaciona a ausência de respeito dos sujeitos a isto.

[...] eu não concordo com a questão da bebida alcoólica de ser servida lá dentro, porque tem gente que passa do limite e ali dentro nós não estamos ali para a “oba, oba”, estamos ali para fazer religião. Então acabou a sessão “ah vamos juntar um grupinho e vamos beber uma vodca” “Vamos, fora daqui”. Por mais que a cerveja seja consagrada a Ogun, e a festa era de Ogun, eu não concordo que se sirva bebida alcoólica. Mas dentro não, não se mistura com religião. [...]. Ah, vamos fazer uma festa junina do terreiro? Vamos, do terreiro. Todo mundo vai bonitinho, vamos fazer fogueira, mas sem bebida alcoólica. Entende? Datas afins. Ah, vamos fazer um amigo oculto? Vamos, acabou o amigo oculto cada um para suas casas. (MARIA EDUARDA)

Além da questão da alteração do funcionamento da organização em relação a bebidas alcoólicas⁵⁹, cabe ressaltar um aspecto importante afirmado por Maria Isabel (“Uma noção um pouco de respeito com o

⁵⁹ Os dois sujeitos entrevistados a propor a ausência de bebidas alcoólicas na organização em estudo estão envolvidos no “incidente” da praia, evento ocorrido anteriormente e que influenciou no âmbito sentimental demonstrado na entrevista. Dessa forma, tal aspecto não será considerado como uma proposta compartilhada entre os entrevistados devido ao viés percebido.

ambiente, sabe? ”) e que é complementado por Maria Eduarda no relato acima. Para as participantes, além do respeito aos demais indivíduos dentro da organização, é necessário que se respeite a organização como espaço do sagrado. Assim, a convivência dos sujeitos é subordinada a aspectos de vínculo social e ao aspecto simbólico da organização enquanto espaço para realização dos rituais, ambos regulados sutilmente por conceitos morais, como o respeito e normas de convivência.

Segundo Godbout (1998; 2002), a obediência de regras e normas é uma característica do paradigma holístico, dessa forma, o sistema do dom estimula a não obediência delas. Assim, as regras estão implícitas para que o vínculo social seja o eixo central a ser percebido. Ao desaprovar o comportamento dos sujeitos frequentadores da organização em relação ao respeito aos demais sujeitos e ao espaço físico e simbólico do terreiro de umbanda, compreende-se que esta é uma regra implícita para a convivência. Acrescenta-se ainda que para reforçar o vínculo social é necessário aumentar a confiança entre os sujeitos (GODBOUT, 1998; 2002; VIZEU, 2009). Neste aspecto, a tensão entre os sujeitos e o ocorrido no evento anterior a entrevista intervém na relação de confiança existente entre os sujeitos. Isso é percebido na fala de João Carlos⁶⁰, por exemplo:

As pessoas antigas, a gente acha que tem o mesmo pensamento que a gente. Só que assim, não todas né. Eu vou lá não é para me relacionar e ter amizade com ninguém. Eu vou por conta da minha fé, para ser ajudado e ajudar os outros. Chego lá, faço o que eu tenho que fazer e saio. Já foi o tempo que ia lá, dava risada, brincava. Só que (pausa longa), confiar em quem? Não sabe em quem confiar. (JOÃO CARLOS)

No relato de João Carlos apresentado acima há uma questão a ser destacada: o relacionamento entre os sujeitos. Conforme afirmado por ele, com as mudanças ocorridas na organização – iniciada com a vinda de outros participantes com outras perspectivas e opiniões – sua motivação e relacionamento com os participantes do terreiro de umbanda foram

⁶⁰ Conforme afirmado anteriormente, as falas de João Carlos e de Maria Joaquina estão influenciadas pelos acontecimentos do ritual religioso que antecedeu a entrevista. É importante destacar que os entrevistados possuem relacionamentos com outros participantes que transcendem o aspecto religioso. Neste aspecto, a fala de João Carlos está apresentada no intuito de demonstrar a desconfiança que surgiu entre os frequentadores com a mudança de percepção da organização (oriunda da presença de novos filhos de santo no terreiro).

alterados. O que antes motivava João Carlos a relacionar-se e manter um vínculo de amizade com os demais participantes foi alterado, incentivando-o a dirigir-se para a organização apenas em rituais religiosos. Entretanto, o relacionamento entre os participantes é visto de outras maneiras pelos sujeitos:

Lá é uma família. A gente pode brigar entre si, se xingar e se matar, mas se qualquer pessoa de fora entrar e querer cantar de galo com qualquer um, todo mundo vai em cima e grita que não porque aqui tu não mandas. É uma família mesmo, porque tu crias laços ali que fora dali tu continua. Não é uma coisa que só ali e deu, não. Porque fora dali tu vai poder pedir ajuda, porque eles já fazem parte da tua vida. Então é uma segunda casa. (MARIA ANTÔNIA)

Fica mais como uma extensão da família. Assim é um terreiro. Vira uma outra família né, que você bebe, brinca, come junto, fora as festividades e comemorações da casa. Então, acaba que vira um negócio familiar assim, até com as pessoas que a gente não é muito próxima. A gente vive num contínuo né, não só por uma finalidade em si. E é um convívio agradável, bem agradável. (MARIA ISABEL)

São outras relações que tem que haver, que tem que existir. A minha filha de santo: dentro do terreiro ela é a minha filha, fora do terreiro ela é minha amiga. E a gente conversa, a gente fala besteira, a gente tem intimidade para isso. Dentro do terreiro ela me respeita como Yá⁶¹. Fora também, claro. Mas fora a gente tem um pouco mais de intimidade para se tratar como amigas. E é isso que falta no trato, no tratar as pessoas ali dentro. Não é só o fundamento, é todo o conjunto. É por isso que a gente perde força, é por isso que a gente perde brilho, sabe de olhar e falar com orgulho que “eu sou batuqueiro”, os irmãos, num coletivo não se ajudam. (MARIA EDUARDA)

Percebe-se, então, que os vínculos sociais buscados pelos participantes são além do aspecto religioso. Neste aspecto, Martins (2002)

⁶¹ Referência ao termo Yalorixá que significa mãe de orixá, baseando-se na língua Yorubá e conhecida popularmente no Brasil como mãe de santo.

afirma que o desinteresse espontâneo propicia o desenvolvimento de laços afetivos, como amizades e casamentos. Considerar os membros pertencentes do terreiro de umbanda como uma família e como extensão de sua moradia particular biológica, enfatiza o sistema do dom como norteador das relações sociais. Neste aspecto, Godbout e Caillé (1999, p. 41) afirmam que “a transmutação de m estranho em familiar é o fenômeno básico da dádiva, que permite em seguida a reciprocidade e o mercado, mas que permite sobretudo à sociedade perpetuar-se como sociedade”.

Ao considerar o grupo social como uma família, salienta-se a participação da dádiva. Segundo Godbout e Caillé (1999), o conceito de dádiva nas relações familiares deve ser compreendido para além da partilha que existe entre os sujeitos, para além da relação pai e filho. De acordo com o autor, a família é a essência para as trocas-dádivas em qualquer sociedade, o lugar onde a dádiva pode ser vivenciada com maior intensidade e onde ela é aprendida e ensinada.

É importante destacar que o conceito de família considerado pelos sujeitos entrevistados diverge do conceito instituído socialmente de família, tendo essa como eixo central o vínculo sanguíneo e biológico. Percebe-se que, diferentemente do conceito familiar – que segundo Godbout e Caillé (1999) não há possibilidade de escolhas dos indivíduos pertencentes a esse grupo, atrelando a incondicionalidade dos vínculos familiares – os sujeitos consideram como “família” aqueles escolhidos por eles. Acrescenta-se assim, a liberdade de escolha de criação de vínculos entre os sujeitos pertencentes a organização.

Dessa forma, percebe-se que o vínculo considerado pelos sujeitos como familiar – considerando-o como o fenômeno básico da dádiva (GODBOUT; CAILLÉ, 1999) – aproxima-se da dádiva moderna dívida mútua positiva. Para tal, os membros precisam realizar trocas contínuas, desinteressadas e recíprocas (NICOLAS, 2002; GODBOUT, 1998; 2002; VIZEU, 2009). Assim, quando questionados sobre seus relacionamentos com os demais sujeitos, os entrevistados relacionaram os participantes da organização em estudo como parte de sua família sanguínea, transpassando a esfera religiosa e retribuindo as “dádivas” recebidas.

Eu acho prazeroso estar lá, ir lá. Mas nada de material, nada de maior. Eu fiz porque eu quis. Tu não tens que ir com esse pensamento. Eu faço não porque eu sei que lá na frente alguém vai te ajudar, não. Porque isso não chega a ser feito por prazer, não sei se eu posso chamar isso de egoísmo. Tu não podes esperar o mesmo tratamento em troca. Eu ajudo hoje e se um dia eu precisar e puder me

ajudar, legal. Senão, não vai fazer diferença, não vou jogar isso na tua cara de que eu te ajudei e agora tu tens que me ajudar. (MARIA ANTÔNIA)

Eles vão na minha casa, eu vou na casa dela. Eu tenho vida fora do terreiro, de compartilhar todos os momentos ruins também, de estar precisando de ajuda lá (fora as questões religiosas, né), tipo ah meu carro quebrou e eu estou aqui no meio do nada, eu vou ligar para um irmão de santo para ele ir lá me ajudar, saca? [...]. Então tem gente que se eu chegar e dizer estou precisando de ajuda agora, eles vão na hora lá em casa me ajudar. (MARIA ISABEL)

Da mesma forma que tem o negativo, das pessoas não se suportarem e estarem ali, tem o positivo também. Das pessoas realmente se darem as mãos, das pessoas realmente ajudarem umas as outras. As pessoas desabafarem umas com as outras e estarem ali. [...]. Acho que independente dos problemas de uma casa, acho que a união é o êxtase assim, né. É essa união de vamos fazer pelo orixá, acho que é um momento ímpar de todas as casas. Todo mundo se une para colocar uma flor, para limpar o chão. (MARIA EDUARDA)

Eu não gosto de nada que afete a minha liberdade. Para mim tem que ser uma coisa espontânea. Se tiver função com os irmãos, porque a gente tem que ser unido, um irmão vai para o chão, eu vou ajudar. Eu acho que isso daí é fundamental tu ir. (MARIA AUGUSTA)

Destaca-se alguns pontos nas falas relacionadas acima. As relações sociais descritas pelos sujeitos entrevistados transcendem as demais áreas da vida dos sujeitos. Essa transcendência fica evidente nas falas de Maria Isabel, Maria Antônia, Maria Eduarda e, inclusive, Maria Joaquina e João Carlos – mesmo não sendo esse o objetivo dos mesmos no momento que a pesquisa foi realizada. O relacionamento entre os sujeitos – a horizontalidade existente nas relações sociais – característicos das organizações com traços isonômicos, é também uma particularidade do sistema do dom (CAILLÉ, 2013; GODBOUT; CAILLÉ, 1999; MARTINS, 2002a; 2005). A este respeito, é importante lembrar que de acordo com os autores, a dádiva ocorre nas relações primárias e são estabelecidas pela sociabilidade primária. Ou seja, há a superação do

vínculo entre os indivíduos em relação as funções que estes exercem. Ao considerar o grupo do terreiro de umbanda como uma “família” ou “extensão de sua casa”, os sujeitos aproximam-se do sistema do dom. A este aspecto, Godbout e Caillé (1999) afirmam que a sociabilidade primária possibilita a interação social, pois ela representa a relação direta entre os sujeitos.

Também pode ser percebido no relato de Maria Antônia e Maria Augusta, que as entrevistadas salientam a importância da espontaneidade em ajudar os outros participantes do terreiro. Maria Antônia especifica que sua ação é sem “esperar nada em troca”, mostrando que seu ato é espontâneo e livre de interesses. A narrativa de Maria Antônia e Maria Augusta, nesse caso, ressaltam o ato de dar, ato inicial da tríade da obrigação de Mauss (2001). Para as entrevistadas, seus atos devem ser realizados espontaneamente, coincidindo com uma das características necessárias para seus atos serem considerados com um dom (CAILLÉ, 2013).

Nas narrativas de Maria Eduarda e Maria Isabel é possível perceber a presença da reciprocidade na realização das atividades organizacionais e nas relações sociais. As entrevistadas afirmam que há o retorno no vínculo criado com os demais participantes, “o gesto socialmente espontâneo” de Godbout (1998, p. 47), sem esperar pelo retorno, apenas para fortalecimento do vínculo social, caracterizando-se como o ato de retribuir (GODBOUT, 1998; 2002; GODBOUT; CAILLÉ, 1999; HAESLER, 2002; MAUS, 2001; NICOLAS, 2002).

Por fim, no relato de Maria Antônia destacam-se também a vontade e liberdade em realizar algo para alguém no intuito de fortalecer o vínculo social, e o prazer que a entrevistada possui ao fortalecer este vínculo. O prazer em realizar algo espontaneamente é característico do sistema do dom (GODBOUT, 1998; 2002).

Ao retomar a caracterização realizada pelos sujeitos entrevistados da relação social existente entre os frequentadores da organização em estudo – relação familiar – e considerar as características de espontaneidade, liberdade, reciprocidade e a continuidade – devido a vivência em comunidade – acredita-se que as relações sociais existentes dentro do terreiro de umbanda em estudo são vinculadas a dádiva moderna nomeada de dívida mútua positiva.

4.4 INTERPRETAÇÃO CONCLUSIVA

O método interpretativo das representações sociais de Arruda (2005) propõe como resultado final a interpretação conclusiva da percepção dos sujeitos sociais sobre determinado assunto. Nesta etapa, são considerados a articulação geral (falas dos sujeitos interpretadas de acordo com as teorias, conforme tópico anterior) e o contexto (ARRUDA, 2005). Para esta pesquisa, os sujeitos sociais apresentaram suas percepções sobre a influência do dinheiro e de traços mercadológicos na rotina de um terreiro de umbanda, considerando três aspectos para tal: a influência do dinheiro e do mercado na umbanda enquanto religião, no terreiro de umbanda enquanto organização e nas relações sociais existentes dentro dessa organização. Para isto, os tópicos anteriores apresentaram a representação social do dinheiro, a influência do dinheiro nas rotinas organizacionais e nas relações sociais existentes dentro da organização. Dessa forma, com as interpretações integradoras de cada aspecto a ser analisado sobre a rotina da organização religiosa afro-brasileira em estudo – atreladas aos objetivos específicos dessa pesquisa – é possível compreender a interpretação conclusiva – relacionada ao objetivo geral deste trabalho – apresentada neste tópico.

A percepção dos sujeitos participantes sobre a influência do dinheiro foi influenciada pela tensão que permeia o funcionamento e a existência da organização em estudo. Esta diferenciação entre os participantes de cada grupo ocorre de forma naturalizada e pelos próprios participantes, distinguindo os participantes entre os “mais antigos” e os “mais novos”. Essa distinção não ocorre por tempo cronológico, mas pelas atitudes e crenças que cada participante possui. Após notar tal diferenciação entre os participantes, foram entrevistados quatro participantes do grupo antigo do terreiro de umbanda, dois participantes do grupo novo e um participante que oscila entre os dois grupos com pertencimento predominante no grupo novo. Como uma das premissas das representações sociais é ser compartilhada socialmente, esse foi um dos critérios utilizados para interpretar todas as características propostas.

A primeira etapa para compreender a influência do dinheiro na organização foi entender a representação social do dinheiro para os participantes entrevistados em relação as religiões. Notou-se que para os participantes da pesquisa, o dinheiro possui duas categorizações distintas. A primeira delas é relacionada a religião, considerando a abrangência de todas as vertentes religiosas afro-brasileiras. É importante salientar que, devido aos sujeitos entrevistados possuírem histórico religioso em diversas religiões e cinco dos entrevistados em outras organizações

religiosas afro-brasileiras, a amplitude da compreensão sobre a presença do dinheiro foi superior. Neste aspecto, destacam-se as notícias da grande mídia sobre a influência do dinheiro e a deturpação do sagrado devido ao excesso dele como influenciadora da percepção dos participantes (PRAZERES, 2015; TREZZI, 2015; FELTRIN, 2011; JULIBONI, 2013; PRATES, 2013). Com isso, a compreensão dos participantes quanto à presença do dinheiro dentro das religiões foi relacionada a luxos, enriquecimento de indivíduos, ostentação e brilho, enfatizando a comercialização e mercantilização da fé. Aponta-se aqui o enquadramento da vertente religiosa seguida também pela organização em estudo: o batuque. Essa vertente religiosa não foi pesquisada em profundidade, porém foi percebido que sua presença dentro da organização influencia na percepção dos sujeitos.

A segunda categorização do dinheiro é específica a umbanda enquanto religião. Diferentemente da percepção dos sujeitos em relação às demais religiões, os sujeitos entrevistados relacionam a umbanda com valores de humildade e simplicidade. Assim, a presença do dinheiro não é associada pelos indivíduos como influenciador da inversão dessa lógica religiosa, ou seja, o dinheiro é percebido por eles como um “meio” para obter os “fins” desejados, não o fim como ele mesmo. Dessa forma, a utilização do dinheiro foi, então, relacionada à necessidade de manutenção e realização dos rituais religiosos e os aspectos simbólicos foram considerados por eles como sobressalientes aos aspectos econômicos.

Sendo assim, ao questioná-los sobre a qualidade de produtos, utensílios e vestimentas, os sujeitos afirmaram que a simbologia do objeto é mais importante que a qualidade desses, já que todos os objetos são compartilhados entre os frequentadores do terreiro de umbanda. Da mesma maneira, quando questionados sobre a mensalidade, os entrevistados afirmaram que há necessidade de compartilhamento da responsabilidade sobre a manutenção da organização, sendo a mensalidade importante para que os compromissos financeiros possam ser honrados. Do mesmo modo que os objetos possuem importância simbólica, a participação na manutenção organizacional também possui a mesma conotação. Aqueles que não possuem capacidade financeira para realizar o pagamento das mensalidades possuem a possibilidade de participar contribuindo com utensílios e materiais de utilização diária na organização. Percebe-se que a mensalidade e o compartilhamento de objetos – como simbologia da presença do dinheiro para manutenção e realização dos rituais religiosos – remetem aos sujeitos entrevistados o

reforço da igualdade entre os membros da organização afirmado nos inícios de rituais religiosos da umbanda pelas responsáveis pela organização.

Outros aspectos organizacionais que reforçam a igualdade entre os membros também foram compartilhados entre os sujeitos entrevistados. A utilização de uniformes durante os rituais foi percebida pelos entrevistados como um modo de igualdade entre os frequentadores do terreiro de umbanda e como um símbolo de pertencimento a este grupo. Ressalta-se que para o compartilhamento das representações sociais, a simbologia de pertencimento ao grupo é primordial, pois as representações sociais são embasadas na transubjetividade dos indivíduos. Neste diapasão, a simbologia do uniforme para os membros destacou-se em relação as hierarquias religiosas – que engloba indivíduos que possuem possibilidade da não utilização do mesmo – sendo utilizada por todos os membros da organização. Assim, da mesma forma que a utilização dos uniformes foram consideradas pelos sujeitos como um símbolo de igualdade entre os frequentadores, a participação de todos os integrantes da organização nas equipes de limpeza e manutenção também conota aos sujeitos entrevistados a igualdade entre todos os membros.

Relacionado as equipes de manutenção e limpeza estão as equipes de atendimento. A organização em estudo possui equipes de atendimento para os membros do terreiro de umbanda e comunidade e estas equipes atuam em dias distintos dos rituais oficiais de umbanda (que ocorrem aos sábados). Participar dessas equipes de atendimentos foi percebida pelos participantes como uma atividade auto gratificante, relacionada ao prazer da realização e participação desta atividade religiosa.

É importante destacar que as percepções expostas acima são baseadas nas narrativas extraídas das entrevistas realizadas com os sujeitos entrevistados. Segundo a esfera transubjetiva de Jodelet (2009b), as percepções dos sujeitos sobre os assuntos abordados sofrem influências dos indivíduos, grupos e contextos que participam da interação e formação do universo representacional. Dessa forma, as afirmações realizadas pelos sujeitos sobre ausência de hierarquias, autonomia para participar das equipes de atendimento e horizontalidade na participação da tomada de decisões, possuem como embasamento a experiência de cada sujeito.

A este aspecto, é importante resgatar o estudo de Paes de Paula (2002) sobre a flexibilização que a burocracia se propõe no intuito de manter-se em vigência, e assim realizar a interpretação conclusiva. Segundo a autora, a burocracia existente nas organizações se reconfigura, alterando e flexibilizando sua forma de atuação para manter-se.

Revisitando a obra de Maurício Tragtenberg, Paes de Paula (2002) retoma as teorias administrativas da escola clássica e da escola de relações humanas, apresentando suas principais características e a atualidade dessas escolas e do pensamento de Tragtenberg.

Ambas as escolas apontam a adaptação de estruturas organizacionais para atender pontualmente a crítica a elas realizada, alterando seu funcionamento explícito e mantendo implicitamente seu objetivo (PAES DE PAULA, 2002). A utilização de hierarquias na escola clássica teve seu caráter minimizado em função da abertura de participação dos sujeitos durante a escola de relações humanas. De acordo com Paes de Paula (2002), mesmo com as novas escolas de administração, não há uma quebra de paradigma, mas sim uma adaptação das teorias para manter as harmonias administrativas.

Entretanto percebe-se que a “falácia da desburocratização” (PAES DE PAULA, 2002, p. 137) pode ser considerada em alguns aspectos nesse trabalho. A percepção de ausência de hierarquias afirmada pelos sujeitos entrevistados não é percebida igualmente pela pesquisadora. Percebe-se que há a existência de hierarquias dentro do terreiro de umbanda em estudo e essas hierarquias alteram o funcionamento organizacional. A sutileza na imposição das hierarquias religiosas, ou uma nova maneira de imposição destas, tornam-nas de difícil percepção para os sujeitos, considerando a utilização das hierarquias religiosas em outras organizações e outras vertentes religiosas. Todavia, por não ser uma organização econômica tradicional, a utilização de hierarquias religiosas não está compreendida dentro das escolas de administração, não podendo ser compreendida sua influência no nível organizacional.

Da mesma maneira ocorre com a tomada de decisões. Mesmo com o incentivo de participação dos sujeitos frequentadores da organização e estes afirmando que há autonomia para que possam participar das decisões organizacionais e religiosas, não foi percebido o desprendimento das decisões em relação às responsáveis pela organização (as mães de santo), centralizando as decisões nelas. Há uma centralidade, uma liderança, uma monopolização da tomada de decisões e estas não são percebidas pelos sujeitos.

Entretanto, percebe-se que há características organizacionais que se aproximam das características isonômicas de Guerreiro Ramos (1989) e que coincidem com as narrativas dos sujeitos. Aspectos como igualdade entre os membros e autogratificação na realização de atividades são características propostas pelo autor como diferenciais das organizações isonômicas. A este respeito, observa-se que tais características propiciam

a presença do sistema do dom. Pode-se afirmar isso com a percepção de igualdade que os sujeitos entrevistados possuem sobre os frequentadores da organização. O sistema do dom, para que possa sobressair as demais lógicas existentes, ampara-se na sociabilidade primária (GODBOUT; CAILLÉ, 1999; CAILLÉ, 2013; MARTINS 2005), reforçando que o vínculo social é mais importante que as funções exercidas pelos sujeitos. Assim, ao afirmarem que todos os sujeitos frequentadores da organização religiosa afro-brasileira em estudo são iguais, percebe-se que não há influência de funções, hierarquias e ou atividades – discretas porém existentes – que os distinguem, há apenas um vínculo, um compartilhamento de uma responsabilidade e a participação de um mesmo grupo social. Este vínculo como norteador das relações sociais é típico do sistema do dom (CAILLÉ, 2013; MARTINS, 2005). Da mesma maneira que o prazer ao realizar as atividades religiosas na organização o são. Pode-se perceber que participar das equipes de atendimento é visto pelos frequentadores como algo prazeroso, uma atividade auto gratificante (GUERREIRO RAMOS, 1989). Neste caso, Godbout (1998; 2002) ressalta que os sujeitos sociais buscam o prazer na dádiva e, especificamente na organização em estudo, o prazer é relacionado à participação das atividades religiosas.

Todavia, não foram todas as percepções compartilhadas pelos sujeitos entrevistados sobre a organização religiosa afro-brasileira em estudo. A presença de dois grupos distintos e a tensão existente entre esses grupos resultou em diferentes concepções sobre o funcionamento organizacional e as relações sociais existentes dentro da organização. Pode-se ressaltar que uma há uma influência da ausência de comunicação para que essa tensão seja fortalecida, reforçando a distinção de percepção entre os participantes dos dois grupos.

Os sujeitos do grupo dos filhos de santo antigos da organização – por frequentarem o terreiro de umbanda há tempo superior que os participantes ingressantes – percebem que o funcionamento da organização está em mudanças. Muitos aspectos foram considerados por estes sujeitos em alteração devido à chegada de novos participantes. Neste aspecto, os sujeitos informaram como a organização funciona e, em alguns momentos, quais as principais mudanças que estão ocorrendo. Por exemplo, segundo os sujeitos, as decisões e a escolha de integrantes para as equipes de atendimentos eram tomadas por consenso dentro da organização, incluindo todos os frequentadores nas decisões. Da mesma forma, os sujeitos percebem que para participar das equipes deve existir iniciativa e autonomia para ser incluído nessas atividades.

Os sujeitos do grupo de filhos de santo antigos percebem, também, que há igualdade entre os membros do grupo no que se refere às hierarquias sacerdotais existentes entre os frequentadores. Para eles, as hierarquias religiosas não são utilizadas dentro da organização, como na utilização dos uniformes, por exemplo. Não há a necessidade de imposição da hierarquia para que todos os membros sejam respeitados. Para esses sujeitos, todos os participantes da organização são iguais. Essa igualdade entre os sujeitos influencia, também, na forma de transmissão de conhecimentos. Para esses sujeitos, os conhecimentos são passados de “irmão para irmão”. Ou seja, todos podem ensinar e todos podem ser ensinados dentro do terreiro de umbanda. Pode-se afirmar, então, que segundo os sujeitos entrevistados há uma predominância de características substantivas na percepção dos sujeitos frequentadores do terreiro de umbanda. Características como horizontalidade, igualdade entre os membros e autogratificação/prazer nas atividades.

A percepção dos sujeitos frequentadores pertencentes ao grupo de filhos de santo antigos sobre as relações sociais existentes dentro do terreiro também é compartilhada entre os participantes desse subgrupo. Para os sujeitos, há uma relação de amizade, um vínculo que transcende a vida religiosa e engloba as demais áreas da vida de cada sujeito. Os frequentadores do terreiro de umbanda passam a ser considerados da família sanguínea dos sujeitos, tornando a organização um lar. Assim, percebe-se novamente a possibilidade de vigência do sistema do dom como norteador das relações sociais. Há o vínculo familiar criado entre os sujeitos, porém com laços não biológicos. Vínculos sociais surgidos a partir da liberdade de escolha e espontaneidade em realizá-los (GODBOUT; CAILLÉ, 1999).

A este aspecto, reforça-se a predominância do sistema do dom nas relações sociais entre os sujeitos frequentadores pertencentes ao grupo dos filhos de santo antigos do terreiro de umbanda. As características isonômicas relacionadas a igualdade entre os membros permite o vínculo social entre os sujeitos. Com este vínculo, há espontaneidade nos atos dos sujeitos, um desinteresse espontâneo (MARTINS, 2002), reforçando os vínculos de amizade que se formam dentro da organização e transpassam para a vida do indivíduo (GODBOUT, 1998; 2002). Há a confiança entre os sujeitos, a retribuição de atos e “há amor” (MARIA ISABEL). Destaca-se que para que os vínculos sociais sejam fortalecidos, há a necessidade de um espaço propício para tal. Nesse sentido, percebe-se que a organização pode ser considerada como um espaço socioaproximador, de acordo com Guerreiro Ramos (1989). Segundo o

autor, os espaços socioaproximadores propiciam aos sujeitos a interação entre os membros, como pode ser percebido nas festas de confraternização e eventos anteriores e posteriores aos rituais religiosos, resultando assim em um tempo superior de convívio, caracterizado por Guerreiro Ramos (1989) como tempo convivial. São os ambientes propícios afirmados por Godbout e Caillé (1999) como facilitares das trocas-dádivas, facilitando a interação direta – sociabilidade primária – entre os sujeitos.

Porém, os sujeitos entrevistados participantes do grupo de filhos de santo novos não tiveram a mesma percepção sobre a organização e as relações sociais existentes nela. Segundo os entrevistados deste subgrupo, as decisões são tomadas pelas mães de santo responsáveis pela organização e apenas informadas por elas no início dos rituais religiosos. Não há o consenso e a possibilidade de participação, como percebidos pelo grupo dos filhos de santo antigos da organização. Esse modo de decisão resulta também na escolha dos participantes para as equipes de atendimento. Segundo estes sujeitos, não há possibilidade de participar sem a indicação das responsáveis pelo terreiro. Há a distinção entre o “nós” e o “elas”, ou seja, os líderes e os liderados, salientando a centralidade e verticalidade nas tomadas de decisões. Essas características são percebidas por Guerreiro Ramos (1989) como típicas de organizações econômicas, delimitando o espaço e a diferenciação entre os sujeitos pertencentes da mesma organização.

Da mesma maneira que a tomada de decisões e a participação das equipes de atendimento, os sujeitos pertencentes aos filhos de santo novos na organização afirmaram que as hierarquias sacerdotais são necessárias dentro do terreiro de umbanda e devem ser utilizadas para que os frequentadores em graus “superiores” religiosamente sejam respeitados como tal. E é através dessas hierarquias que os conhecimentos devem ser passados, de “mãe para filho”. Nota-se que há o sutil distanciamento entre os sujeitos, a não relação de igualdade que impede a transmissão de conhecimento entre os pares, considerando essencial a distinção entre os sujeitos frequentadores da organização. Essa distinção influencia na percepção que os sujeitos possuem sobre o espaço organizacional. Se para os sujeitos as relações sociais devem ser diferenciadas dentro e fora da organização e elas devem ser embasadas na hierarquia sacerdotal, o espaço percebido por eles é, então, próximo ao espaço definido por Guerreiro Ramos (1989) como socioafastador, espaço este que possui como tempo predominante o tempo serial.

A diferenciação dos sujeitos por meio das hierarquias, na percepção dos sujeitos, faz com que as relações sociais sejam distintas nas

diversas áreas da vida dos indivíduos. Os sujeitos do subgrupo “novo” concordam com a existência de relações sociais além da esfera religiosa, porém esse vínculo familiar – defendido pelo grupo de santo antigo – não deve ser inserido no que se refere a religião. Ressalta-se o vínculo com interesse, voltado para o fim, para a relação social dentro da religião. É importante destacar que na dádiva moderna, defendida pelo movimento do M.A.U.S.S., não há dádiva sem interesse, sendo percebido por Mauss (2001) apenas o dom arcaico livre do interesse (CAILLÉ, 2013). O que difere a predominância da dádiva é a ênfase na espontaneidade e no prazer de realizá-la. Neste caso, percebe-se que há pouca influência do sistema do dom relacionado às trocas entre os indivíduos do grupo de filhos de santo novos, porém não há sua ausência. Quando os sujeitos pertencentes ao grupo de filhos de santo novos discorrem sobre as festas de confraternização, por exemplo, há percepções sobre amizades, alegrias e trocas de amabilidades entre os frequentadores. Neste aspecto, os sujeitos descrevem a espontaneidade e o prazer em participar e realizar tais atividades de socialização, enfatizando a sociabilidade primária típica do sistema do dom (CAILLÉ, 2013; GODBOUT; CAILLÉ, 1999; MARTINS, 2005) e as relações sociais primárias – existentes em espaços socioaproximadores (GUERREIRO RAMOS, 1989).

Com isso, observa-se que não são todos os aspectos sobre o funcionamento da organização e as relações sociais existentes no terreiro de umbanda que são compartilhados. Há diferenciação entre os aspectos que são compartilhados entre os sujeitos de acordo com o subgrupo pertencente e há aspectos compartilhados entre todos os sujeitos entrevistados – simbolizando a totalidade da organização. Percebe-se que o grupo dos filhos de santo antigos possuem percepções sobre a organização com características de predominância substantivas – aproximando-se de traços isonômicos (GUERREIRO RAMOS, 1989) – e relações sociais embasadas na espontaneidade, amizade e prazer – enfatizando a presença do sistema do dom. O grupo dos filhos de santo novos, entretanto, compartilha percepções sobre algumas características organizacionais relacionadas a organizações econômicas – com traços mercadológicos e instrumentais (GUERREIRO RAMOS, 1989) – porém compartilha da percepção de possibilidades de relações sociais fortalecidas e transcendentais ao vínculo religioso.

Nota-se que a organização em estudo está em processo de mudança, sendo esta mudança percebida por todos os participantes da pesquisa. Essas mudanças, entretanto, são restritas a estrutura funcional da organização – como ocorrem e são realizadas as atividades – e não às

relações sociais existentes dentro da organização. No primeiro aspecto, nota-se que os sujeitos percebem uma maior influência do mercado e do dinheiro nas religiões em geral em comparação a umbanda. Reflete-se neste aspecto a influência que os cultos do batuque realizados na organização em dois eventos anuais possuem sobre a percepção da influência do dinheiro na organização e se há este comparativo entre os frequentadores da organização. Para a minimização da influência de traços dos rituais de batuque, houve o distanciamento da realização da pesquisa para que a vivência dos rituais da umbanda fosse avivada entre os sujeitos. No entanto, não se pode afirmar qual a influência que tal ritual e seus pressupostos possam ter sobre os indivíduos frequentadores do terreiro.

Dessa forma, constata-se que, a partir da percepção dos sujeitos participantes dessa pesquisa, há uma maior influência de características mercadológicas nas rotinas organizacionais. Porém, ao observar as relações sociais, percebe-se que há traços predominantes do sistema do dom, percebendo assim a pequena influência do dinheiro neste aspecto.

5 CONSIDERAÇÕES FINAIS

A história das religiões afro-brasileiras acompanha a história do Brasil, dos negros escravizados e de seus descendentes. É uma história de resistência, uma luta cotidiana para diminuir o preconceito racial, cultural e religioso (LIMA; VALA, 2004; CAMINO et al, 2001; OLIVEIRA, 2008; ORTIZ, 1976; PRANDI, 2004). A umbanda – uma das religiões afro-brasileiras – pode ser considerada como resistência religiosa para manter traços de toda diversidade brasileira (PRANDI, 2004; SANCHIS, 2009).

A presença da umbanda é percebida na vida dos cidadãos em traços do cotidiano e músicas nacionais, e características da religiosidade afro-brasileira transpassam a área religiosa e penetram as diversas áreas da vida do indivíduo. As histórias são contadas dos idosos aos jovens, a explicação de como relacionar-se com o mundo é ensinada durante as atividades rotineiras e os símbolos são compartilhados entre todos sujeitos que possuem as mesmas crenças e convicções. Assim, o método de transmissão de conhecimentos pela oralidade e a vivência em comunidade é perpetuado pelos indivíduos pertencentes as religiões afro-brasileiras (LEMONS, 2009; TEIXEIRA, 2009; MOCELLIM, 2011; DUARTE, 2014; SISTO, 2012; GINO, 2015).

Essas características peculiares presentes na vida dos umbandistas devem ser consideradas ao se realizar um estudo sobre a cultura e religião desses sujeitos. É a importância de compreender o contexto, conforme destacado por Arruda (2005). Nesse sentido, compreender o tempo-histórico, o espaço e os indivíduos envolvidos nesse grupo social possibilita uma melhor compreensão sobre a realidade vivida por esses sujeitos. É importante, também, permitir-se ouvir os indivíduos que vivenciam essa realidade e que são parte da construção da sociedade. (ARRUDA, 2005; MOSCOVICI, 2009; JODELET, 2009b; JOVCHELOVITCH, 2008).

No que se refere ao tempo-histórico, cabe salientar que as pesquisas são alteradas de acordo com os acontecimentos sociais e estes acontecimentos influenciam na percepção dos sujeitos que os vivenciam. Na sociedade moderna, o mercado possui uma ampla abrangência, transformando todas as áreas da vida humana associada em áreas com características mercantis (GUERREIRO RAMOS, 1989). Há dois aspectos importantes para serem destacados devido a essa penetração descontrolada: as organizações e as relações sociais.

No aspecto organizacional, a penetração do mercado altera lógicas distintas para lógicas econômicas. Dentre as alterações que ocorrem, as organizações tornam-se um espaço socioafastador, não possibilitando a autorrealização dos sujeitos que a compõem (GUERREIRO RAMOS, 1989; GODBOUT, 1998; 2002). No aspecto interpessoal, a lógica mercantil norteia as relações sociais para que elas sejam pontuais e contratuais em todas as áreas da vida humana (GODBOUT, 1998; 2002; GODBOUT; CAILLÉ, 1999; MARTINS, 2002; 2005; CAILLÉ; GRAEBER, 2002).

Neste sentido, é importante perceber o principal símbolo da sociedade moderna que representa o mercado: dinheiro. Segundo Moscovici (2011), o dinheiro é considerado como valor de todas as coisas, sendo responsável pela infinidade de trocas realizadas constantemente e intrínseco nas ações e relações sociais cotidianas. O autor ainda afirma que o maior drama da sociedade contemporânea é a ausência de vínculos onde a influência do dinheiro não seja o norteador (MOSCOVICI, 2011).

Com isso, esta dissertação teve como objetivo compreender a influência de traços mercadológicos em relação às tradições de um terreiro de umbanda de um bairro de periferia de Florianópolis a partir da visão dos frequentadores dessa organização. Para atender a este objetivo, foram estipulados três objetivos específicos. O primeiro buscou compreender a representação social do dinheiro e sua influência na umbanda enquanto religião. O segundo objetivo específico buscou analisar a compreensão dos sujeitos sobre a influência do mercado e do dinheiro nas rotinas organizacionais. O terceiro e último objetivo específico buscou descrever a influência do dinheiro e de traços mercadológicos nas relações existentes dentro da organização.

Para atender a esses objetivos, foram entrevistados sete sujeitos frequentadores do terreiro de umbanda e realizadas quatro observações não participantes. Os sujeitos foram escolhidos por conveniência, sendo cada um dos sujeitos participantes de uma das atividades organizacionais do terreiro de umbanda em estudo. Essa escolha foi realizada no intuito de compreender diversas perspectivas sobre os temas abordados. As observações não participantes foram utilizadas para compreender o contexto da organização e observar os acontecimentos diários, além de apontar sujeitos importantes dentro da organização.

No primeiro objetivo, foram estipulados tópicos introdutórios para identificar a representação social do dinheiro para os participantes e assim compreender como o dinheiro influencia na percepção dos sujeitos sobre a umbanda. Foram percebidas duas representações sociais. A primeira

representação foi relacionada à religião de maneira mais abrangente, demonstrando que o dinheiro na religião a transforma em luxos, brilhos e ostentação. Já a segunda representação social encontrada foi relacionada à umbanda, não influenciando a presença do dinheiro na religião umbanda, sendo considerada então como humildade e simplicidade.

Para o segundo objetivo específico também foram estipulados tópicos introdutórios para responder como os sujeitos percebem as atividades organizacionais. Neste objetivo, foram utilizados os conceitos da Teoria da Delimitação dos Sistemas Sociais de Guerreiro Ramos (1989) e optou-se por seguir a segunda geração dos estudos de racionalidade ao considerar a tensão existente entre as racionalidades. Neste aspecto, percebeu-se que alguns aspectos organizacionais fortalecem a igualdade entre os membros e a autorrealização nas atividades, coincidindo com características isonômicas de Guerreiro Ramos (1989).

Entretanto, devido à tensão existente dentro do terreiro de umbanda entre os filhos ingressantes e os filhos frequentadores há maior tempo, as percepções e algumas atividades estão sendo alteradas. Não se pode afirmar qual o motivo de tal mudança, apenas que a mudança está ocorrendo na organização. Mudança esta que tende a ser norteada pela racionalidade instrumental e características às organizações econômicas.

Já para o terceiro e último objetivo específico buscou descrever as relações sociais de acordo com a perceptiva dos sujeitos entrevistados. Para isso, foram utilizados os conceitos da sociologia da dádiva, especificamente do M.A.U.S.S. Neste objetivo, observou-se que as relações sociais são relacionadas a relações familiares. Assim, as relações sociais existentes são vinculadas a espontaneidade e reciprocidade.

Como metodologia, foi utilizada a Teoria das Representações Sociais de Moscovici (2008). A utilização desta teoria como um método foi percebida como facilitadora, em muitos aspectos, para descrever, interpretar e analisar a compreensão dos sujeitos sobre os tópicos abordados. É importante destacar que a TRS possui pontos importantes em sua utilização. A teoria possibilita ouvir os sujeitos sociais, dar-lhes o espaço para fala e analisar os dados de acordo com sua perspectiva. O senso comum passa a ser considerado e o contexto sócio-histórico em que os sujeitos estão inseridos é refletido e considerado.

É importante ressaltar que o método interpretativo utilizado pressupõe a presença de um sujeito para a interpretação destes dados, sendo que este sujeito – a pesquisadora – não é isento de valores, crenças e suas representações sociais e esse sujeito influencia na interpretação dos

dados colhidos para a pesquisa. Nesse aspecto, Domingos (2016) e Jodelet (2001) ressaltam que os estudos interpretativos de representações sociais apresentam as representações das representações, considerando a reflexividade que é compartilhada no momento da entrevista entre pesquisadora-entrevistado e a influência que o universo representacional da pesquisadora exerce sobre a interpretação dos dados. Assim, a interpretação dos dados é singular a cada pesquisador, reforçando o aspecto da pesquisa qualitativa realizada nesse trabalho.

Salienta-se também que os sujeitos entrevistados, a pesquisadora e a realidade que a organização em estudo estão inseridos sofrem constantes mudanças, aperfeiçoamentos e alterações. Os mesmos questionamentos feitos aos sujeitos podem ter respostas diferentes, interpretações diferentes e até mesmo não corresponder mais à realidade organizacional de acordo com as mudanças que cada ator sofre. Dessa forma, essa pesquisa está situada em um tempo histórico – marcado pelo preconceito e intolerância religiosa no Brasil –, em um contexto específico – bairro de periferia de Florianópolis –, relacionado à interpretação de uma pesquisadora e corresponde a sujeitos em determinado período de seu viver. Esses dados, se interpretados posteriormente, podem possuir outras conclusões.

Entretanto, como todo método científico, há limitações que cercam sua utilização. Destaca-se, neste trabalho, a limitação de ser um estudo “de” representações sociais, ou seja, que busca a compreensão das representações sociais dos sujeitos pertencentes a um determinado grupo. Todavia, a não totalidade do grupo não permite a compreensão mais aprofundada dessas representações, apenas são destacadas aquelas afirmadas e compartilhadas socialmente entre os sujeitos pesquisados – considerando a premissa da transubjetividade da TRS.

Dentre as limitações encontradas durante a pesquisa, destaca-se a dificuldade no agendamento de entrevistas com novos sujeitos e o momento de alteração do funcionamento da organização. A dificuldade de agendamento e participação de novos participantes foi percebida durante a coleta de dados e os participantes abordados para participar das entrevistas não aceitaram o convite. Essa limitação foi responsável por restringir a abrangência da pesquisa e aprofundar nos aspectos encontrados. O momento de alteração da organização foi limitador para explorar e expandir a pesquisa. Por estar em um momento de transição, os sujeitos sociais restringiram ou direcionaram suas falas para os acontecimentos transitórios desde a vinda de novos participantes ou sobre a resistência no ingresso e participação do terreiro dos participantes mais

antigos. Entretanto, ressalta-se que há entre os sujeitos entrevistados ao menos um representante de cada “subgrupo” da organização.

Pode-se afirmar que, para os estudos da ciência da Administração, este trabalho contribui na apresentação de uma organização dentre as organizações pouco estudadas e que participam da realidade brasileira. Essa pesquisa ressalta a importância de estudar e compreender a realidade de organizações mergulhadas na cultura afro-brasileira respeitando suas peculiaridades e tradições, e principalmente respeitando os frequentadores dessas organizações. A este aspecto, essa pesquisa também apresenta a insuficiência teórica na ciência da Administração para analisar e interpretar aspectos que interferem no organizar, como as hierarquias, a vivência em comunidade e a forma de transmissão de conhecimentos (oralidade).

Todavia, com a finalização desta pesquisa, é importante destacar alguns aspectos surgidos durante os questionamentos realizados ao longo deste trabalho que podem ser explorados com maior profundidade em trabalhos futuros. O primeiro aspecto é a influência que os dois rituais religiosos possuem um sobre o outro e sobre os indivíduos que os cultuam. Nos rituais religiosos de matriz africana são permitidas cobranças na realização de axés e jogos de adivinhação. Dessa forma, como a possibilidade de cobrança no batuque influencia nos rituais de umbanda é um questionamento a ser feito para compreender melhor a realidade dos sujeitos entrevistados. O segundo aspecto é em relação as práticas e ações realizadas dentro de uma organização religiosa afro-brasileira. Como pode ser observado, o aprendizado é transmitido oralmente durante os rituais, ou seja, aprende-se ouvindo e olhando simultaneamente. Assim, as práticas fazem parte do cotidiano dessas organizações. Um terceiro aspecto que pode ser observado em trabalhos futuros é a relação da organização com as demais áreas da sociedade. Assim, será possível compreender como ocorrem as relações da organização com o Estado. Por fim, um quarto aspecto observado e presente nas falas dos sujeitos entrevistados não pode ser aprofundado e é percebido como essencial dentro de um terreiro de umbanda: as relações de gênero.

Percebe-se que há muito a ser estudado sobre estas organizações na ciência da administração. Há muitas tradições, manifestações, simbologias e relações que podem ser exploradas para que esse “universo” marginalizado possa ser compreendido.

REFERÊNCIAS

ARRUDA, Ângela. Despertando do pesadelo: a interpretação. In: MOREIRA, A. S. P.; CAMARGO, Brígido V.; JESUÍNO, Jorge C.; NÓBREGA, S. M. (Orgs). **Perspectivas teórico-metodológicas em representações sociais**. 2 ed. João Pessoa: UFPB/Editora Universitária, 2005. p. 229-258.

BAPTISTA, José Renato de Carvalho. **Os deuses vendem quando dão: os sentidos do dinheiro nas relações de troca no candomblé**. Mana, v. 13, n. 1, p. 7-40, 2007.

BELLONI, Luiza. Cidade do Rio declara umbanda como patrimônio cultural imaterial. **The Huffington Post**. 2016. Disponível em: <http://www.huffpostbrasil.com/2016/11/08/rio-de-janeiro-umbanda-patrimonio-imaterial_n_12860202.html>. Acesso em: 04 fev. 2017.

BISPO, Marcelo de Souza; SOARES, Lídia Cunha; CAVALCANTE, Erica Dayane Chaves. Panorama dos Estudos Sobre “Prática” no Brasil: Uma Análise da Produção. **Anais do XXXVIII EnANPAD**, Rio de Janeiro, 2014.

BRASIL. Intolerância religiosa é tema de redação do Enem. **PORTAL BRASIL**. Disponível em: <<http://www.brasil.gov.br/educacao/2016/11/intolerancia-religiosa-e-tema-de-redacao-do-enem>>. Acesso em: 06 fev. 2017

BULGACOV, Yára Lucia Mazziotti; VIZEU, Fabio. A positividade da emoção na prática da pesquisa social em organizações. **Cadernos EBAPE. BR**, p. 488-504, 2011.

CAILLÉ, Alain. A dádiva das palavras. In: MARTINS Paulo Henrique, (Org). **A dádiva entre os modernos**: discussão sobre os fundamentos e as regras do social. Petrópolis: Vozes, p. 99-136, 2002b.

_____. Dádiva e associação. In: MARTINS Paulo Henrique, (Org). **A dádiva entre os modernos**: discussão sobre os fundamentos e as regras do social. Petrópolis: Vozes, p. 191-205, 2002a.

_____. Dádiva. **Dicionário Internacional da Outra Economia**. Coimbra-São Paulo: Editora Almedina, p. 103-107, 2009.

_____. O Dom entre interesse e "desinteressamento". **Revista de Estudos AntiUtilitaristas e PosColoniais**, v. 3, n. 1, p. 7-42, 2013.

_____; GRAEBER, David. Introdução. In: MARTINS Paulo Henrique, (Org). **A dádiva entre os modernos**: discussão sobre os fundamentos e as regras do social. Petrópolis: Vozes, p. 17-32, 2002.

CAMINO, Leôncio et al. A face oculta do racismo no Brasil: Uma análise psicossociológica. **Revista de Psicologia Política**, v. 1, n. 1, p. 13-36, 2001.

CAPONE, Stefania. O PAI-DE-SANTO E O BABALAÔ: interação religiosa e rearranjos rituais na religião dos orishas. *Revista Pós Ciências Sociais*, v. 8, n. 16, 2011.

CARRARO, Juliana Yokogawa. : estudo sobre uma organização da sociedade civil de resíduos sólidos de Palhoça – SC. 2017. 149 f. Dissertação (Mestrado) - Curso de Administração, Centro Sócio Econômico, Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 2017.

DESLAURIERS, Jean-Pierre; KÉRISIT, Michèle. O delineamento da pesquisa qualitativa. In: POUPART, J. et al. (Orgs). **A pesquisa qualitativa: enfoques epistemológicos e metodológicos**. 1. ed. Petrópolis: Vozes, 2008, p. 127-153

DOMINGOS, Diego de Campos. **Teoria das representações sociais e participação social**: estudo no COMDEMA de Florianópolis. 2016. 159 p. Dissertação (Mestrado) - Universidade Federal de Santa Catarina, Centro Socioeconômico, Programa de Pós-Graduação em Administração, Florianópolis, 2016.

DUARTE, Léo. Terreiro de candomblé passam a ter o mesmo direito de igrejas. **Garantia de direitos**. 23 de outubro de 2015. Disponível em: <<http://garantiadedireitos.com.br/terreiros-de-candomble-passam-a-ter-mesmo-direitos-de-igrejas/>> Acesso em 30 jun 2016.

DUARTE, Zuleide. A TRADIÇÃO ORAL NA ÁFRICA. **Estudos de Sociologia**, v. 2, n. 15, p. 181-189, 2014.

DUMÉZIL, Georges. Prefácio. In: ELIADE, Mircea. **Tratado de história das religiões**. São Paulo: Martins Fontes Ed. p. IX-XV. 1993

ELIADE, Mircea. **Tratado de história das religiões**. São Paulo: Martins Fontes Ed. p. 1-38, 1993.

FARR, Robert M. Representações Sociais: a teoria e sua história. In: GUARESHI, P. A.; JOVCHELOVITCH, S. (Orgs). **Textos em representações sociais**. 10 ed. Petrópolis: Vozes, 2008, p. 31-59

FELTRIN, Ricardo. Na TV, pastor inova e cria o dízimo no débito automático. **Folha de S.Paulo**. 2011. Disponível em: <<http://f5.folha.uol.com.br/televisao/948205-na-tv-pastor-inova-e-cria-o-dizimo-no-debito-automatico.shtml>>. Acesso em: 04 fev. 2017.

FRANCA FILHO, Genauto Carvalho de. Decifrando a noção de paraeconomia em Guerreiro Ramos: a atualidade de sua proposição. **Organ. Soc.**, Salvador, v. 17, n. 52, p. 175-197, mar. 2010.

FRANÇA, Genauto de; DIZIMIRA, Sylvain. Economia solidária e dádiva. **Organizações & Sociedade**, v. 6, n. 14, p. 141-183, 1999.

GEERTZ, Clifford. **A interpretação das culturas**. 1º ed. 13º reimpr. Rio de Janeiro: LTC, 2008.

GINO, Mariana. A Escrita da História Oral Africana: O Mali sobre a escrita. **XI Encontro Regional Sudeste de História Oral**, Niterói, 2015.

GODBOUT, Jacques T. Introdução à dádiva. **Revista Brasileira de Ciências Sociais**, v. 13, n. 38, p. 39-52, 1998.

_____; CAILLÉ, Alain. **O espírito da dádiva**. Rio de Janeiro: Editora Fundação Getúlio Vargas, p. 37-65, 1999.

_____. *Homo donator versus homo economicus*. In: MARTINS Paulo Henrique, (Org). **A dádiva entre os modernos**: discussão sobre os fundamentos e as regras do social. Petrópolis: Vozes, p. 63-98, 2002.

GODOI, Christiane K.; MATTOS, P. L. C. L. Entrevista qualitativa: instrumento de pesquisa e evento dialógico. **Pesquisa qualitativa em**

estudos organizacionais: paradigmas, estratégias e métodos. São Paulo: Saraiva, p. 301-323, 2006.

GROULX, Lionel-Henri. Contribuição da pesquisa qualitativa à pesquisa social. In: POUPART, Jean et al. **A pesquisa qualitativa: enfoques epistemológicos e metodológicos.** Petrópolis: Vozes, p. 95-124. 2008

GUERREIRO RAMOS, Alberto. **A nova ciência das organizações.** Rio de Janeiro: Fundação Getúlio Vargas, 1989.

_____. **Introdução crítica à sociologia brasileira.** Editora UFRJ, 1995.

HAESLER, Aldo. A demonstração pela dádiva. In: MARTINS Paulo Henrique, (Org). **A dádiva entre os modernos:** discussão sobre os fundamentos e as regras do social. Petrópolis: Vozes, p. 137-160, 2002.

JODELET, Denise. O lobo, nova figura do imaginário feminino. In: **Pensamento mítico e representações sociais.** Cuiabá: EdUFMT/FAPEMAT/EdIUNI, 2009a. p. 33-83.

_____. O movimento de retorno ao sujeito e a abordagem das representações sociais. **Sociedade e Estado**, Brasília, v. 24, n. 3, p. 679-712, set. 2009b, Semestral.

_____. Representações Sociais: um domínio em expansão. In: JODELET, D. (Org.). **Representações Sociais.** Rio de Janeiro: EdUERJ, 2001.

JORNAL DO MERCADO DE POA (Porto Alegre) (Org.). **O Bará do Mercado, mito ou realidade?** 2009. Disponível em: <http://jornaldomercadopoa.com.br/index.php?view=article&id=314:o-bara-do-mercado-mito-ou-realidade&option=com_content&Itemid=110>. Acesso em: 24 maio 2016.

JOVCHELOVITCH, Sandra. Vivendo a vida com os outros: intersubjetividade, espaço público e Representações Sociais. In: GUARESCHI, P. A.; JOVCHELOVITCH, S. (Orgs). **Textos em Representações Sociais.** Petrópolis: Vozes, 2008, p. 63-85

JULIBONI, Marcio. Banco do Vaticano, o banco de 6 bilhões de euros do Papa. **Exame.com**. 2013. Disponível em: <<http://exame.abril.com.br/negocios/banco-do-vaticano-o-banco-de-6-bilhoes-de-euros-do-papa/>>. Acesso em: 03 fev. 2017.

KALAMPALIKIS, Nikos. Mitos e representações sociais. In: **Pensamento mítico e representações sociais**. Cuiabá: EdUFMT/FAPEMAT/EdIUNI, 2009. p. 85-120.

KI-ZERBO, Joseph. **História Geral da África**-vol. I: Metodologia e pré-história da África. São Paulo: Ática. 1982.

LEMONS, Carolina Teles. A (re) construção do conceito de comunidade como um desafio à sociologia da religião. Estudos de religião, v. 23, n. 36, p. 201-216, 2009.

LIMA, Marcus Eugênio Oliveira; VALA, Jorge. As novas formas de expressão do preconceito e do racismo. **Estudos de Psicologia**, v. 9, n. 3, p. 401-411, 2004.

MARCONI, Marina de Andrade; LAKATOS, Eva Maria. **Metodologia científica**. 5 ed. São Paulo: Atlas, 2007.

MARTINS, Paulo Henrique. A sociologia de Marcel Mauss: dádiva, simbolismo e associação. **Revista crítica de ciências sociais**, n. 73, p. 45-66, 2005.

_____. O ensaio sobre o dom de Marcel Mauss: um texto pioneiro da crítica decolonial. **Revista de Estudos Antiutilitaristas e Pós-coloniais**, v. 3, n. 01, p.62-77, 2013.

_____. Prefácio. In: MARTINS, Paulo Henrique, (Org.). **A dádiva entre os modernos: discussão sobre os fundamentos e as regras do social**. Petrópolis: Vozes, p. 7-16, 2002.

MATARAZZO, Gustavo; BOEIRA, Sérgio Luís. Incubação de cooperativas populares: representações sociais e tensões entre racionalidades. **Cad. EBAPE.BR**, Rio de Janeiro, v. 14, n. 1, p. 207-227, mar. 2016. MAUSS, Marcel. **Ensaio sobre a dádiva**. Lisboa: Ed. 70, 2001.

MOCELLIM, Alan Delazeri. A comunidade: da sociologia clássica à sociologia contemporânea. Plural (São Paulo. Online), v. 17, n. 2, p. 105-128, 2011.

MOSCOVICI, Serge. **A invenção da sociedade**: sociologia e psicologia. Petrópolis: Vozes, 2011.

_____. **A máquina de fazer deuses**. Trad. Maria de Lourdes Menezes. Rio de Janeiro: Imago, 1990.

_____. Prefácio. In: GUARESHI, P. A.; JOVCHELOVITCH, S. (Orgs). Textos em representações sociais. 10 ed. Petrópolis: Vozes, 2008.

_____. **Representações sociais**: investigações em psicologia social. 6 ed. Petrópolis: Vozes, 2009.

NICOLAS, Guy. O dom ritual, face velada da modernidade. In: MARTINS Paulo Henrique, (Org). **A dádiva entre os modernos**: discussão sobre os fundamentos e as regras do social. Petrópolis: Vozes, p. 33-62, 2002.

OLIVEIRA, Ana Clara. A intolerância religiosa no Brasil em 2016. **VICE**. 2016. Disponível em: <https://www.vice.com/pt_br/article/retrospectiva-2016-intolerancia-religiosa>. Acesso em: 05 fev. 2017.

OLIVEIRA, Fátima O. de; WERBA, Graziela C. Representações Sociais. In: STREY, Marlene Neves et al. **Psicologia Social Contemporânea**: livro-texto. 5. ed. Petrópolis - RJ: Vozes, 1998. Cap. 7. p. 104-117.

OLIVEIRA, José Henrique Motta de. **Das macumbas à umbanda: uma análise histórica da construção de uma religião brasileira**. Editora do Conhecimento, 2008.

OLIVEIRA, Josiane Silva. **A política emocional nas práticas de organização do circo contemporâneo**: uma etnografia multissituada no contexto Brasil-Canadá. 2014. 296 f. Tese (Doutorado) - Curso de Administração, Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2014.

ORTIZ, Renato. A morte branca do feiticeiro negro. **Cadernos** (Universidade de São Paulo, Centro de Estudos Rurais e Urbanos), v. 9, 1976.

PAES DE PAULA, Ana Paula. Tragtenberg revisitado: as inexoráveis harmonias administrativas e a burocracia flexível. **Revista de Administração Pública**, v. 36, n. 1, p. 127-144, 2002.

_____. **Teoria crítica nas organizações**. São Paulo: Thomson Learning, 2008.

PIERUCCI, Gabriel Flávio. " Bye, Brasil": o declínio das religiões tradicionais no Censo 2000. **Estudos avançados**, v. 18, n. 52, p. 17-28, 2004.

POUPART, Jean. A entrevista de tipo qualitativo: considerações epistemológicas, teóricas e metodológicas. In: POUPART, J. et al. (Orgs). **A pesquisa qualitativa: enfoques epistemológicos e metodológicos**. Petrópolis: Vozes, 2008, p. 215-253.

PRANDI, Reginaldo. O Brasil com axé: candomblé e umbanda no mercado religioso. **Estudos avançados**, v. 18, n. 52, p. 223-238, 2004.

_____. Referências sociais das religiões afro-brasileiras: sincretismo, branqueamento, africanização. **Horizontes Antropológicos**, v. 4, n. 8, p. 151-167, 1998.

PRATES, Marco. Fortuna de pastores brasileiros chama a atenção da Forbes. **Exame.com**. 2013. Disponível em: <<http://exame.abril.com.br/brasil/riqueza-de-pastores-no-brasil-chama-a-atencao-da-forbes/>>. Acesso em: 03 fev. 2017.

PRAZERES, Leandro. Cunha recebeu propina por meio da Assembleia de Deus, diz PGR. **UOL notícias**. 2015. Disponível em: <<https://noticias.uol.com.br/politica/ultimas-noticias/2015/08/20/cunha-recebeu-propina-por-meio-da-assembleia-de-deus-diz-pgr.htm>>. Acesso em: 05 fev. 2017.

REZENDE, Gustavo Matarazzo. **Incubação de cooperativas populares: representações sociais e tensões**. 2013. 189 p. Dissertação (Mestrado) - Universidade Federal de Santa Catarina, Centro Sócio

Econômico, Programa de Pós-graduação em Administração, Florianópolis, 2013.

ROSEVICS, Larissa. **Do pós-colonial à decolonialidade**. 2014. Disponível em: <<http://www.dialogosinternacionais.com.br/2014/11/do-pos-colonial-decolonialidade.html>>. Acesso em: 04 out. 2016.

SANCHIS, Pierre. As religiões dos brasileiros. **HORIZONTE**, v. 1, n. 2, p. 28-43, 2009.

SANDAÑA, Eduardo Geraque Paulo; HERNANDES, Raphael. Combate a intolerância religiosa é tema da redação do Enem 2016. **Folha de São Paulo**. 2016. Disponível em: <<http://www1.folha.uol.com.br/educacao/2016/11/1829864-combate-a-intolerancia-religiosa-e-tema-da-redacao-do-enem-2016.shtml>>. Acesso em: 05 fev. 2017.

SANTA CATARINA. Núcleo de Estudos de Identidades e Relações Interétnicas. Universidade Federal de Santa Catarina. **Territórios do Axé: Mapeamento das religiões africanas na Grande Florianópolis – SC**. 2017. Disponível em: <<http://kadila.net.br/territorios-do-axe/>>. Acesso em: 09 mai. 2017.

SANTOS, Laís Silveira; SERVA, Maurício. A tensão entre a racionalidade substantiva e a racionalidade instrumental na gestão pública: novos caminhos de um campo de estudo. Rio de Janeiro, **Anais do XXXVII EnANPAD**. 2013.

SERVA, Maurício et al. A análise da racionalidade nas organizações-um balanço do desenvolvimento de um campo de estudos no Brasil. **Cadernos EBAPE. BR**, v. 13, n. 3, p. 414, 2015.

_____. Abordagem substantiva e ação comunicativa: uma complementariedade proveitosa para a teoria das organizações. **Revista de Administração Pública**, v. 31, n. 2, 1997.

_____. **Racionalidade e Organizações: O fenômeno das organizações substantivas**. Volumes I e II. São Paulo: FGV, 1996. Tese de Doutorado em Administração, Escola de Administração de Empresas de São Paulo, Fundação Getúlio Vargas, 1996.

SIMON, Vanessa Silveira Pereira. **Trajetórias fenonômicas e empoderamento: histórias de vida de mulheres na economia social e solidária catarinense**. 2015. Tese de Doutorado. Universidade Federal de Santa Catarina.

SIQUEIRA, Gabriel de Mello Vianna; SERVA, Maurício. Tensão entre racionalidades na abordagem substantiva das organizações. **IV Colóquio Internacional de Epistemologia e Sociologia da Ciência da Administração**. Florianópolis, 2014.

_____; _____. Tensão entre racionalidades: estudo de caso na Ecovila Itapeba. **V Colóquio Internacional de Epistemologia e Sociologia da Ciência da Administração**. Florianópolis, 2015.

SISTO, Celso. O conto popular africano: a oralidade que atravessa o tempo, atravessa o mundo, atravessa o homem. **Tabuleiro de Letras**, v. 3, n. 1, 2012.

SOUZA, Mariana Mayumi Pereira de; et al. Do "beija e deixa" ao "membro virtual": os vários usos do sagrado na Feira do Jubileu de Congonhas. **Revista de Administração**, v. 49, n. 2, p. 429, 2014.

SPINK, Mary Jane. Desvendando as teorias implícitas: uma metodologia de análise das representações sociais. GUARESCHI, P. A.; JOVCHELOVITCH, S. (Orgs). **Textos em Representações Sociais**. Petrópolis: Vozes, 2008. p. 117-145.

STÜRMER, Jorge Altair Pinto. **Representações sociais e sustentabilidade na rede ecovida de agroecologia**: um estudo sobre o grupo de Nova Trento - SC. 2014. 180 p. Dissertação (Mestrado) - Universidade Federal de Santa Catarina, Centro Socioeconômico, Programa de Pós-Graduação em Administração, Florianópolis, 2014.

TEIXEIRA, José Paulo. **Paisagens e territórios religiosos afro-brasileiros no espaço urbano**: terreiros de candomblé em Goiânia. 2009. 140 f. Dissertação (Mestrado) - Curso de Geografia, Universidade Federal de Goiás, Goiânia, 2009. Cap. 1.

TRAGTENBERG, Marcelo Henrique Romano. Inventário de questões instigantes sobre raça e cor e a atualidade de Guerreiro Ramos. **Ilha Revista de Antropologia**, v. 18, n. 1, p. 123-139, 2016.

TREZZI, Humberto. Templos evangélicos teriam recebido dinheiro desviado da Petrobras. **ZH Notícias**. 2015. Disponível em: <<https://noticias.uol.com.br/politica/ultimas-noticias/2015/08/20/cunha-recebeu-propina-por-meio-da-assembleia-de-deus-diz-pgr.htm>>. Acesso em: 04 fev. 2017.

TURETA, César; ALCADIPANI, Rafael. Entre o Observador e o Integrante da Escola de Samba: os Não-Humanos e as Transformações Durante uma Pesquisa de Campo. **Revista de Administração Contemporânea**, v. 15, n. 2, p. 209, 2011.

VAZ, Maria da Penha de Carvalho. **Lideranças afro-religiosas: estudo sobre a liderança de terreiros do Recife**. 2009. 118 f. Dissertação (Mestrado) - Curso de Ciências da Religião, Universidade Católica de Pernambuco, Recife, 2009.

VIANNA, Heraldo Marelim. **Pesquisa em educação: a observação**. Brasília: Plano Editora, 2003.

VIZEU, Fábio. Contribuições da sociologia da dádiva aos estudos sobre organizações substantivas. **Organ. Soc.**, Salvador, v. 16, n. 50, p. 409-427, set. 2009.

WAGNER, Wolfgang. Sócio gênese e características das representações sociais. In: **Estudos interdisciplinares de representação social**. Goiânia: AB, 1998. p. 1-46.

WELLE, Deutsche. Religiões africanas são principal alvo da intolerância religiosa no Brasil. **Carta Capital**. 2013. Disponível em: <<http://www.cartacapital.com.br/sociedade/religioes-africanas-sao-principal-alvo-da-intolerancia-religiosa-no-brasil>>. Acesso em: 05 fev. 2017.

TERMOS ESPECÍFICOS UTILIZADOS

Agô: termo afro-brasileiro utilizado para pedir permissão aos deuses e demais participantes para iniciar a veneração e o ritual.

Assentamento: ritual realizado para reunir a energia de determinado orixá em um local. Assim que realizado, esse local fica sobre a guarda do orixá e propício para receber oferendas que mantém viva a presença do santo.

Axé: termo baseado na língua Yorubá (*àse*) que na cultura brasileira significa força, poder e energia. O termo é utilizado para vários aspectos. Axé pode referir-se a força sagrada de uma divindade, aos serviços espirituais realizados na organização religiosa, às oferendas destinadas as divindades ou até mesmo aos instrumentos e utensílios onde são simbolizados o sagrado. Em suma, axé é a energia que movimenta um ritual religioso afro-brasileiro e, consequentemente, a organização que esses rituais são realizados e os fiéis participantes dos rituais.

Axós: termo baseado na língua Yorubá que na cultura brasileira é relacionado ao batuque. Seu significado é pertinente as vestimentas dos filhos de santo nos rituais comemorativos abertos a comunidade. Os principais axós são: as batas (semelhantes a blusas, camisetas e vestidos) e que são utilizadas por ambos os gêneros; as saias, utilizadas somente pelo gênero feminino e as calças e bombachas, utilizadas pelo gênero masculino.

Cacique: participantes da umbanda que podem ser mães ou pais de santo e/ou abrir e fundar seu próprio terreiro.

Coroação: O ato de “coroar” uma entidade, e, por conseguinte seu filho, atesta e permite que ele se torne um “Cacique”, ou seja, que ele se torne mãe ou pai de santo na umbanda, autorizando-o a possuir filhos de santo e, se for de seu interesse, abrir e fundar seu próprio terreiro.

Ecós: são filtros de energias espalhados pelo terreiro de umbanda. O ritual religioso de “troca de ecó” são realizados para trocar esses filtros, renovando as energias do terreiro e aumentando o fluxo de energias positivas.

Gira: termo popularmente utilizado para referir-se ao ritual religioso de umbanda.

Obrigação: termo considerado como sin nimo para recolhimento e retiro espiritual nas duas vertentes da religião cultuada no terreiro em estudo – batuque e umbanda.

Orixá: nomenclatura das divindades cultuadas nas religiões afro-brasileiras.

Sarav : termo com diversas conotações no universo da umbanda. Porém, há duas utilizações mais habituais: o termo pode ser utilizado como sin nimo de saudação (Salve ou Sarav ) durante os rituais religiosos e/ou o termo pode ser utilizado, também, como sin nimo ao ritual (exemplo: Vamos ao sarava de caboclo hoje?).

Sineta: A sineta é considerada como parte primordial dos rituais afro-brasileiros, pois auxilia no transe espiritual dos participantes. No início dos rituais, ela é utilizada para avisar aos participantes seu início.

Terreiro: todos os entrevistados e frequentadores utilizavam terreiro, casa de religião, casa ou Ilê como sinônimos. A utilização de todos estes termos ocorre devido à proximidade de dois rituais distintos na mesma organização. O termo Ilê, por exemplo, é oriundo da língua Yorubá (língua utilizada no batuque) e   traduzido como casa em português (língua utilizada na umbanda).

Yalorix : termo baseado na língua Yorubá que na cultura brasileira significa mãe de orixá, conhecida popularmente como mãe de santo. O termo no gênero masculino   Babalorixá (Babá: pai).